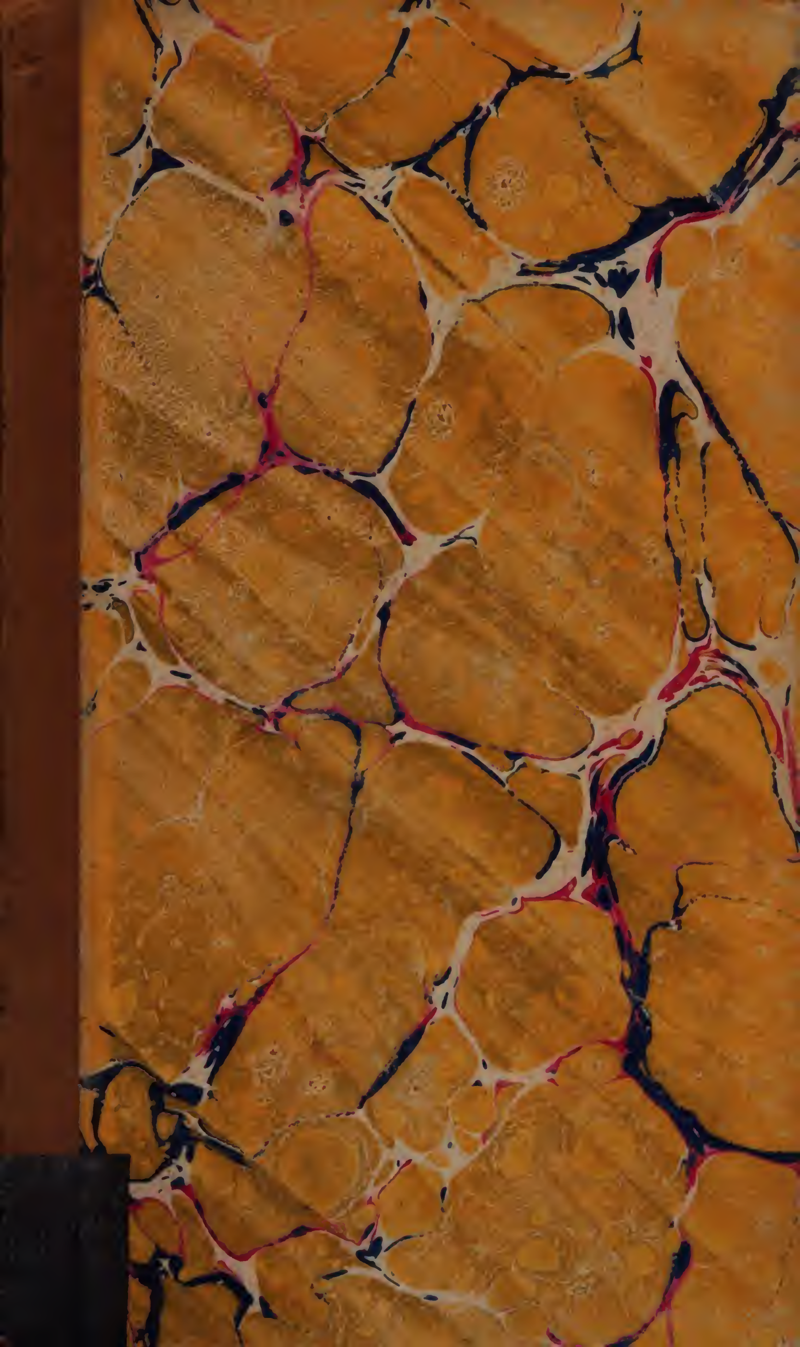
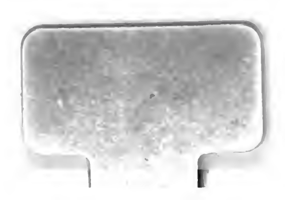






John Wycliffe

und seine Bedeutung für die Reformation.

Eine Untersuchung
seiner Lehre, seiner theoretischen und praktischen Opposition gegen die katholische Kirche, und seines Verhältnisses theils zu J. Huß und J. Wessel, theils zu Luther.

Von

Oskar Jäger.
phil. Dr.

> Ich werde nicht sterben, sondern leben, und die schlechten Thaten der Mönche fortan verkündigen.
>
> Worte Wycliffe's.

Gekrönte Preisschrift.



Halle,
Eduard Anton.
1854.

Vorwort.

Gegenwärtige Schrift verdankt ihre Entstehung der im Jahre **1851** von der evang. theol. Fakultät Tübingen gestellten Preisfrage: „Es werde die theologische Eigenthümlichkeit Joh. Wycliffes, seine Opposition gegen das Dogma der kathol. Kirche und die reformatorische Bedeutung, die er theils J. Huß und J. Wessel, theils Luther gegenüber hat, genauer untersucht." Die Fakultät hat meine Arbeit mit Nachsicht aufgenommen und gekrönt; ich veröffentliche sie jetzt, weil mir der Hauptpunkt für unser Urtheil über Wycliffe, die Frage nach seinem Verhältniß zu den übrigen Hauptvorläufern der Reformation und zum Reformator selbst, von keiner der bisherigen Behandlungen irgendwie genügend erörtert zu sein scheint.

Vielleicht haben Untersuchungen aus der Reformationsgeschichte im gegenwärtigen Augenblick ein besonderes Interesse. Ein weit und tiefgreifender Zwiespalt ist ausgebrochen zwischen der katholischen Kirche und dem seiner Natur nach protestantischen Staate. Jene alten Fragen, deren verwickelten Knoten Wycliffe zu entwirren versuchte, Luther mit Einem kühnen Schlage zerhauen hat, fangen wieder an die Gemüther lebhafter zu bewegen, und unsere römischen Gegner werden nicht müde, uns nach unserer Legitimation zu fragen. S i e berufen sich auf das unveränderte Herkommen, aber unsere Legitimation ist die lebendige Geschichte: sie haben Jahrhunderte des Bestehens, wir haben Jahrhunderte einer naturgemäßen, mit dem tiefsten sittlichen Ernste und mit den edelsten Kräften des Menschen erstrebten Entwickelung für uns. Diese innere Entwickelung des Protestantismus vor seiner Festsetzung in neuen kirchlichen Formen immer tiefer zu erkennen, ist für uns von hohem apologetischem Werth, und ich wünschte, daß diese kleine Schrift als ein nicht ganz unnützer Beitrag zu diesem wichtigen Theile protestantischer Geschichtserkenntniß betrachtet werden könnte.

Indessen ist es nicht blos dieses apologetische Moment, welches den Mann dieser Darstellung der Aufmerksamkeit des Protestanten empfiehlt. In zwei Punkten scheint er diese Aufmerksamkeit in gegenwärtiger Zeit besonders zu verdienen. Der eine ist der durchaus nationale

Charakter der Reform die er anstrebte, der andere der weitgreifende Antheil, den er der Gemeinde, den Laien am kirchlichen Regimente verstattet. In beiden Beziehungen hat er weit hinausgegriffen über den Punkt, an welchem die deutsche Reformation Halt gemacht hat; aber das hat er doch richtig getroffen, daß die Kirche der Zukunft, nach der er suchte, eine Kirche des Volks und nicht der Hierarchie sein muß, und daß auf dieser Herzuziehung der Laien ihre weitere Entwickelung fortan beruht; was aber das Andere betrifft, so scheinen die römischen Bestrebungen dieser Tage uns fast daran erinnern zu wollen, daß unsere protestantische Kirche weder eine römische noch eine katholische, sondern vor allem eine deutsche ist, wie die, welche Wycliffen vorschwebte, vor allem eine englische war.

So, glaube ich, ist die geschichtliche Betrachtung eines so durchaus nationalen Vorkämpfers der protestantischen Sache geeignet, den Blick von den Zänkereien der einzelnen protestantischen Gesellschaften hinwegzulenken auf ihr gemeinschaftliches Princip und auf ihren gemeinschaftlichen Feind: und in diesem Sinn möchte meine kleine Schrift das Andenken an diesen von unserer Geschichtsschreibung nicht nach Gebühr gewürdigten Mann pflegen, und versuchen, seine Ansprüche neben Huß und Luther genau und gerecht zu bestimmen. Denn nicht berühmte Todte sollen dem Protestanten die großen Gründer des Protestantismus sein, sondern sie sollen ihm leben; leben, wie Wycliffe sagt, und ihm und der Welt die übeln Thaten der Mönche forthin verkündigen.

Freimfelde bei Halle a/S., 16. Juni 1854.

O. Jäger.

Einleitung.

Die großen Gedanken der Menschheit reifen allmählig, wie die edlen Früchte der Natur, vom Keim zur Knospe, Blüthe und Frucht in stetiger Entwickelung vorwärts treibender Kräfte. Für den großen Gedanken der Reformation mußte die Vorbereitung des Neuen, die Bekämpfung des Alten von zwei Seiten aus geschehen: den äußern Formen der kirchlichen Hierarchie gegenüber entwickelte sich die bürgerliche Rechtsgemeinschaft, der nationale Staat; während zugleich das religiöse Bewußtsein in freier Fortbildung durch Wissenschaft und Leben, über das hergebrachte System der kirchlichen Lehre hinausstrebte. Für jede dieser beiden Mächte ist der Engländer John Wycliffe, der Mann unserer Darstellung, wichtig geworden: die hervorragende Stellung, die wir ihm unter den Vorläufern der Reformation werden anweisen müssen, ruht, wie in der Folge zu zeigen ist, eben darin, daß sich in ihm diese beiden Kräfte zu einem fruchtbaren Mittelpunkte reformatorischer Weiterentwickelung zusammenschlossen.

Wycliffe's Vaterland war durch seine geographische Lage, wie durch seine Geschichte gleich sehr begünstigt für die frühzeitige Ausbildung der Nationalität unter den festen Formen einer bürgerlichen Verfassung. Schon früh und mit großer Stärke machte sich dieser nationale Gesichtspunkt auch im Verhältniß zur römischen Kirche geltend. Wilhelm der Eroberer wußte selbst Gregor VII. den Peterspfennig zu verweigern; er glaubte seine Krone nur Gott und seinem Schwerte zu verdan-

ken; und auch Lanfrank und der Klerus von England fürchtete den strengen König mehr, als den gewaltigen Papst. Er sowohl als sein Sohn William der Rothe schaltete willkührlich mit geistlichem Gut zu weltlichen Zwecken. Die Versammlung zu Rockingham (1095) entschied, daß der Bischof Anselm nicht ohne Erlaubniß des Königs nach Rom reisen dürfe, dort das Pallium für Canterbury zu holen. Die Versuche von Urbans II. Synode, den Königen von England das Investiturrecht zu entreißen, scheiterten. Vergebens rettete Anselm Heinrich I. das Reich; der König hielt die Investitur fest, und wenn er auch zuletzt der Intrigue und der Macht der Verhältnisse weichen mußte, so blieben doch Adel und Bischöfe stets der Sache der Nation gegen die Usurpationsversuche der Päpste getreu. Zwar steigerte sich seit Heinrich II., der nach schwerem Kampf mit Thomas Becket, dem zähen Vertreter der römischen Forderungen, dem Todten zugestehen mußte, was er dem Lebenden verweigert hatte, der Uebermuth der Geistlichkeit; Heinrichs II. Nachfolger, König Johann, im Gedränge zwischen den Verlegenheiten eines zweifelhaften Königsrechts, der Volksungunst, des Aufruhrs von Innen und der Anfälle von Außen, nahm sein zerrüttetes Reich vom Papste zu Lehen, und schickte, ein demüthiger Vasall, alljährlich 2000 Mark nach Rom. Das Schmähliche dieses Verhältnisses aber, und die steigende Habgier der Päpste, die mehr und mehr an die Stelle der alten Herrschsucht trat, reizte den nationalen Stolz und weckte die Erbitterung. Noch unter der Regierung Johanns 1209 wagten es die stolzen Bürger von London, an dem Tage, wo ein päpstliches Interdict zur Strafe für ihre Rebellion verkündet wurde, vom Morgen bis zum Abend in die gebannten Glocken zu stürmen. Als Engländer und erster Kirchenfürst des Reichs legte selbst der Erzbischof Langton die Protestation gegen den Vasalleneid als einen nationalen Schimpf auf dem Altar der Peterskirche nieder; und eben gegen jenen Vasallenkönig erhob sich in der magna charta die Grundlage nationaler Freiheit, unter deren Schatten sich auch der Clerus lieber englisch als päpstlich fühlte. So wiesen im Jahr 1229 die Barone den Papst Gregor IX. mit einer Geldforderung ab; ihrem Beispiel folgte der Clerus (1238). Der Papst verlangte zu einem Krieg wider den Kaiser den Fünften ihrer kirchlichen

Einkünfte. Die Prälaten weigerten sich; der niedere Clerus, an den der Legat sich jetzt wendete, gab zur Antwort, daß weder der Kaiser der Häresie durch das Urtheil der Kirche überwiesen, noch auch überhaupt sonst das weltliche Schwert gegen Ketzer gebraucht worden sei. Ja sie setzten in ihrer Antwort das Recht der Päpste auf das geistliche Gut in eine bedeutungsvolle Parallele mit der gleichfalls nicht unumschränkten Königsmacht. Mit den bürgerlichen Freiheiten, geschützt durch die volksthümliche Macht der Parlamente vertrug sich kein schwerer geistlicher Druck, und überall, wo die Mißbräuche in offene Bedrückung ausschlagen wollten, wurde dem ausländischen Usurpator freimüthiger Widerstand geleistet. Schon im Geiste Wycliffe's gab Großteste, der berühmte Bischof von Lincoln, dem Papste Innocenz IV., der für einen italienischen Knaben eine vakante Stelle in des Bischofs Diöcese verlangte, die freimüthige Antwort: daß er den päpstlichen Befehlen nur folgen wolle, soweit sie im Einklang stehen mit der Lehre Christi und der Apostel. Noch auf dem Todbette soll er Innocenz einen Ketzer und Antichrist genannt, ja in nächtlichen Gesichten den schuldigen Papst geschreckt haben.

Allein diese schon in das Gebiet der Dogmas hinüberstreifende Berufung auf das Schriftprinzip ist eine Ausnahme. So häufig und so stark die Erklärungen gegen Uebergriffe der kirchlichen Macht auch sind, so unberührt zeigt sich England von einem Widerspruch gegen die kirchliche Lehre. Die ketzerische Krankheit der 12ten und 13ten Jahrhunderte hatte die rechtgläubige Insel nicht angesteckt. Eine Bande deutscher Sectirer, etwa 30 an der Zahl, kam unter Anführung eines gewissen Gerard im Jahre 1159 nach England, zog durch ihre seltsamen Sitten die Aufmerksamkeit des Volks und des Clerus auf sich, und mußte vor einer Synode zu Oxford ihre gefährlichen Lehren von Verwerfung der Transsubstanziation und des Ehesakraments vertheidigen. Zur Reue ermahnt, gebrandmarkt, mit Peitschenhieben durch die Stadt London gehetzt, fuhren sie fort, sich für die Gesegneten der Bergpredigt zu halten und starben im Elend, ohno daß ihre Lehren einen Eindruck hinterlassen zu haben scheinen. Ueber die Ansichten der Albigenser zeigen die gleichzeitigen Chronisten eine auffallende Unkenntniß, welche

nur aus Gleichgiltigkeit zu erklären ist. Von dem blutigen Gräuel der Ketzerkriege sprechen selbst die Erleuchteteren unter ihnen mit Billigung. Ueber ihren Besuch in England hat Knygthon nur die trockenen Worte: Albingenses haeretici venerunt in Angliam, quorum aliqui comburebantur vivi. Dieses sowohl als der Umstand,[1]) daß Wycliffe selbst die Albigenser nur in seinen spätesten Schriften, und hier ganz flüchtig und offenbar ohne genauere Kenntniß erwähnt, spricht gegen Flathe,[2]) der einen engeren Zusammenhang zwischen ihnen und Wycliffes Anhängern vermuthen möchte. Der einzige Ketzer des XIII. Jahrhunderts, von welchem der Chronist Knyghton spricht, war der Dominikaner Richard Knapwell, der über die Eucharistie eine eigene sonderbare Meinung aufstellte, und die heilige Schrift als alleinige Autorität behauptete. Er war aber eine vereinzelte Erscheinung, und von einer Aufregung über Dogmen finden wir nirgends eine Spur. Unter den höheren Ständen war mehr Interesse am Regiment der Kirche, und an ihren Beziehungen zum Staate, als Theilnahme an den Lehren.[3]) Das lehenspflichtige geringere Volk lag in der tiefsten Unwissenheit. Das Lehenssystem, unter dessen Druck der größere Theil der englischen Bevölkerung schmachtete, übte seine Wirkungen hier um so viel schärfer, als die Eroberung, auf die es sich gründete, noch neu, das Faustrecht der normannischen Unterdrückung, dem es seine Gestaltung verdankte, noch frischer im Gedächtniß war. Da waren jene churles oder carles, die Hintersassen der Barone, jene villains, von denen gleichzeitige Gedichte sagen, daß sie zum Himmel keinen Zutritt und, ausgeschlossen vom Paradiese, auch nicht einmal zur Hölle die Wahl hätten; und die noch zu Ende des XIV. Jahrhunderts einen förmlichen Handelsgegenstand bildeten. Sie hatten in stetem Ringen um das elende Leben keine

---

[1]) Vaughan life and opinions 2, 330 und Groneman, diatribe in J. W. vitam etc. Utrecht 1837.

[2]) Vorläufer der Reformation, 2, 158 ff.

[3]) Der Herzog von Lancaster war eifrig auf Wycliffs Seite, so lange dieser die herrschsüchtigen Uebergriffe der Kirche bekämpfte; als er aber die Transsubstantiation angriff, rieth er ihm, in Sachen der Lehre unbedingt einen geistlichen Obern zu folgen.

anderen religiösen Bedürfnisse, als die, welche durch die Legenden und Fabeln der Mönche leicht befriedigt werden konnten. Ihre Seelsorger und Heiligen waren die Bettelmönche. Denn die Säkulargeistlichen verabsäumten ihre Pflicht so sehr, daß auch der sonst so freidenkende Großteste Anfangs den Bettelmönchen als rührigen Predigern und Seelsorgern Vorschub leistete. Vergebens, daß zu Ende des XIII. Jahrhunderts der Erzbischof Peckham, durchdrungen von dem jämmerlichen religiösen Zustande des Volks eine Versammlung seines Clerus hielt, und ihnen eine Instruktion vorlegte, kraft welcher jeder Cleriker seiner Parochie jährlich mindestens vier Predigten halten mußte, damit dem Volke besser als bisher vom Decalog, von den 34 Glaubensartikeln, Person und Leiden Christi, Erlösung u. s. w., von den 7 Todsünden, Haupttugenden, Sakramenten die nöthige Belehrung gereicht werden sollte. Es geschah kein Schritt vorwärts bis auf Wycliffe, der die ganze Seelsorge auf andere Grundlagen stellte.

Diesem Mangel an dogmatischem Interesse und dieser tiefen Verwilderung des Volks gegenüber steht in scharfem Gegensatze die lebhafte Bewegung in der wissenschaftlichen Theologie, deren große Schwingungen auch den Mann unserer Darstellung auf eine tiefe und eigenthümliche Weise berührten.

Die Scholastik stand damals in ihrer üppigsten Blüthe. Man hat ihr Wesen bezeichnet als den Uebergang von der Kirche zur Schule. Sie war eine Vereinigung von Kirche und Schule, wobei in der letzteren Seite das Princip des Fortschrittes lag. Groß genährt in der Stille der Klöster schuf sich der Trieb nach freier Erkenntniß eine wohnlichere Heimath in den Universitäten, unter denen Oxford und Cambridge, die beiden Augen Englands, wie die Zeitgenossen sie nennen, seit Anfang des XIII. Jahrhunderts aufleuchteten: vornehmlich die erstere, welche während dieses Zeitraums mit Paris in lebhaftem wissenschaftlichen Verkehre stand, und das ganze Mittelalter hindurch in der scholastischen Theologie den zweiten Rang nach der großen Pariser Musterschule behauptete. Hervorgekeimt aus der Kirche, welche in der imposanten Macht ihrer Vergangenheit und Gegenwart jede Einzelfreiheit und jede Einzelmeinung beherrschte, an Autoritäten groß gezogen, von Männern, die schon durch ihre hohe kirchliche Stellung impo-

nirten, gehegt und gepflegt, und von jeder schwindelnden Spitze der Dialektik, aus jeder Tiefe der Speculation wieder zurückführend auf den sichern Boden des kirchlichen Ansehens: hat die Scholastik dennoch, so sehr sie auch bald in einem leblosen Hergebrachten zu erstarren schien, zur Entfesselung des Geistes und zur Vorbereitung des großen Erlösungsaktes, welcher die neue Zeit vom Mittelalter scheidet, den ersten, schwerfälligen und mühsamen, aber großen Schritt gethan. Nicht allein, daß die Probleme, welche sie in die Zeit warf, überall ein reges geistiges Leben erweckten, das Denken schärften, und, wenn auch freilich die Wahrheit immer schon vorausgefunden und da war, doch wenigstens dem Forschen, dem Zweifeln und Suchen einen freien Seitenweg öffneten; nicht allein, daß die Dialektik zur Disputirkunst wurde, und so eine gewisse Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der wissenschaftlichen Verhandlungen sich bildete: sondern eben dieses Hinaussehen an Autoritäten, welches der scholastischen Wissenschaft eigen ist, hatte neben dem stabilen doch auch ein Moment des entschiedenen Fortschrittes in sich. Es war die Autorität der freien, lebendigen Persönlichkeit gegenüber der Autorität des Buchstabens und der Satzung, welche hier sich bildete. Es war den Päpsten nicht entgangen, welcher gefährliche Feind ihnen hier entgegenwuchs und sie hatten die Universitäten stets zum Gegenstand eines sorgfältigen, oft bis ins Kleinste gehenden [1]) Augenmerks gemacht.

Ein Hauptmittel jedoch, das sie gegen die freie Entwickelung der Universitäten in Anwendung brachten, diente nur dazu, diese ihrer wahren Stellung bewußter zu machen und neue Gegensätze innerhalb der Kirche selbst ins Leben zu rufen. Wir meinen die Bettelorden. Diese Gesellschaften, durch den sicheren Instinkt der Hierarchie gehoben, verbanden mit dem strengsten Gehorsam gegen die kirchliche Einheit die Fähigkeit und die Tendenz, unmittelbar sich an das Volk zu wenden. Die Vorkämpfer der kirchlichen Einheit ermangelten sie nicht auch in die Universitäten einzudringen, gleich als witterten sie hier ihren gefährlichsten Feind. Anspruchsvoll, wie sie waren,

[1]) Beispiele bei Huber, Geschichte der englischen Universitäten 1, 21 und dessen Hauptquelle: Wood, historia universitatis etc. Oxoniensis.

oft auch ungerecht hinweggedrängt, geriethen sie zu Paris schon im Jahre 1251 mit der Universität, deren alten Ordnungen sie sich nicht fügen wollten, in einen heftigen, die Stadt und die Schule zerrüttenden Streit. Dasselbe Schauspiel treffen wir auch in Oxford. Im Jahre 1221 kamen die Dominikaner, 12 an der Zahl, unter Gilbert von Fresney nach England. Die Franziskaner folgten; und erst im Jahre 1320 endigten die ärgerlichen Händel mit der Universität in einem Scheinfrieden, dem bald wieder die heftigen Angriffe Wycliffe's folgten. Es erhellt von selbst, daß dieser Kampf, der sich um die Anerkennung oder Verwerfung alter akademischer Gesetze durch eine neue aus der Fremde hereingekommene Macht drehte, dazu dienen mußte, einen Gegensatz von freier und tendenziöser Wissenschaft hervorzurufen, in welchem die Universität sich ihrer Selbstständigkeit sowohl, als ihres nationalen Charakters bewußt werden mußte. [1])

Aber nicht blos mit der Universität traten die Orden in Gegensatz, sondern auch mit der Weltgeistlichkeit, der sie ihren Wirkungskreis verstörten. Jener Richard Knapwel, den wir oben erwähnt haben, weigerte sich dem Erzbischof wegen ketzerischer Sätze Rede zu stehen, und sein Provinzial Hugo von Manchester erklärte dem obersten Kirchenfürsten Englands, daß er Niemanden einen Eingriff in die Gerichtsbarkeit über seine Familie zugestehen könne; sein Richter sei nur der Papst, an den er appellire. [2]) Dies ist nur ein Beispiel von vielen. Im Jahre 1351 baten viele englische Prälaten Clemens VI. um die Auflösung der gefährlichen Orden.

Allein freilich waren sie auch sowohl den Universitäten, als der weltlichen Geistlichkeit gegenüber in einem bestimmten Rechte; und hier ist es, wo ihre reactionäre Tendenz unmittelbar in ein Moment des Fortschrittes umschlägt. Die Säkulargeistlichkeit verweltlichte immer mehr, verabsäumte die Pflicht der religiösen Belehrung und zog sich vom Volke zurück. Die Universitäten

---

[1]) Wood, l. c. ad annum 1360, p. 159; ibid. a. a. 1325. Der Kanzler und die Procuratoren der Universität verlangen ein englisches Schiedsgericht und wollen nicht ad exteros (vor den Papst) citirt sein.

[2]) Wood, l. c. 130.

ihrerseits hatten diesem niemals nahe gestanden, und behaupteten fortwährend ihre aristokratische Haltung. Beiden gegenüber wandten sich die Bettelmönche unmittelbar ans Volk. Aber noch mehr. Zwar sie betrachteten sich als die Vorkämpfer der kirchlichen Einheit und mit Recht, aber um diese Einheit wirksam zu fördern, mußten sie zurückgreifen auf einen urchristlichen Grundsatz, den der evangelischen Armuth, welcher in geraden Widerstreit trat mit der ganzen seitherigen kirchlichen Entwickelung.[1]) Dies brachte sie denn mit rein reformatorischen Erscheinungen, wie Wycliffe, in eine Beziehung, die nicht feindlicher Art war: und wenn auch der neueste Biograph Wycliffe's, Vaughan, nach Art der englischen Geschichtsschreiber zu viel pragmatisirt, wenn er meint, daß Wycliffe sein Schriftprinzip aus der Anschauung der evangelischen Armuth dieser Bettelorden gewonnen habe: so ist doch soviel wahr, daß er den Grundgedanken und die Wahrheit ihrer Richtung aufnahm und selbst manches Einzelne von ihnen entlehnte: wie er denn auch über die Stifter dieser Orden ein sehr billiges Urtheil fällt.[2])

Alle diese verschiedenen Gegensätze drängten sich zu Oxford, in Wycliffes unmittelbarer Nähe zusammen. Wir finden auf dieser Universität ein vielfach durcheinanderwogendes, bewegtes Leben. Es stehen die üppigen, übermüthigen Bürger der Stadt Oxford wider die Universität Oxford, die ihre eigenen Bürger hat, und ihren besonderen Staat bildet: und oft bricht der Zwiespalt in Waffenlärm und Blutvergießen aus; es steht die freie Republik der Universität gegen den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, der sie seiner geistlichen Oberaufsicht nicht entlassen will; im äußersten Falle auch gegen den Papst; die Rechtsgelehrten, die rein wissenschaftlichen Theologen, die strebsame kecke Jugend steht wider die Bettelmönche, welche sie als fremde

[1]) Von den Franziskanern ist bekannt, daß sie sich spalteten und großentheils zur Opposition traten; aber auch der Dominikaner Knapwell (Wood p. 130.) sprach vor einer Synode den Satz aus: „nemini licere ut bina unus possideret beneficia", was W. später radikaler faßte.

[2]) In der Schrift: Against the order of friars, abgedruckt in den von Vaughan und der Wycliffe-Gesellschaft 1845 herausgegebenen Tracts and treatises of I. d. W. (p. 227), deren Benützung ich der Güte des Herrn Dr. Barth in Calw zu danken habe.

Macht mit Mißtrauen und Furcht, ihrer übermüthigen Ansprüche, ihrer schlechten Sitten halber mit Haß und Verachtung ansehen, um so mehr, da mancher Abtrünnige aus ihrer Mitte die Reihen der Bettelmönche verstärkt. Unter einander gliedern sich die Universitätsangehörigen wieder mannigfach in vielerlei Nationen, Schulen, Reviere: und in alle diese Gegensätze schlingen sich die großen Streitfragen des Tages: ob Duns Scotus oder Thomas? ob Realismus, Formalismus und Scotus? ob Nominalismus und Occam? ob Plato? ob Aristoteles? Bibel oder Sentenzen? — In Alles dieses mischen sich endlich noch die großen nationalen Scheidungen der Nord- und Südengländer, der Boreales und Australes mit aller Zähigkeit des Blutes und der Sitte. [1])

[1]) Für diese Einleitung ist besonders die geschichtliche Einleitung zu Vaughan's Life and opinions etc. und die ersten 100 Seiten von Woods Geschichte von Oxford benützt worden.

Erster Theil.

Wycliffe und seine Lehre.

Dies waren die Gegensätze, in deren Mitte Wycliffe sich gestellt sah. Geboren im Jahre 1324 zu Wycliffe in Nordengland,[1]) bis zum 17. Jahre wohl in einer jener seit Alfred dem Großen emporgekommenen klösterlichen Schulen erzogen, im trivium und quadrivium nach der Sitte der Zeit unterrichtet, bezog er um 1341 ungefähr die Universität Oxford, und siedelte hier bald in das von Walter von Marton gestiftete Collegium ein; dasselbe, aus welchem Duns Scotus, William Occam, Thomas Bradwardin u. a. hervorgegangen waren. Duns Scotus war schon 1308 gestorben. Nur sein Geist belebte noch die zahlreichen Schüler seines Ordens zum Streit mit dem kühnen Erneuerer des verpönten Nominalismus, Wilhelm Occam, der 1328 nach Deutschland zu Kaiser Ludwig gezogen war. Thomas Bradwardin, der tiefsinnige Doktor, hatte noch kurz zuvor kräftig die Sache Gottes und des heiligen Augustin gegen Pelagius geführt, und unter diesen Anregungen war es wohl mit, daß Wyclifie auf die Augustinische Weltanschauung geführt wurde, welche den tiefen Grund seines theologischen Systems und seiner reformatorischen Persönlichkeit bildet.

---

1) Er war also ein Boreale, diese gelten von je für die Freisinnigeren. Huber, Gesch. der englischen Universitäten.

Merkwürdig ist es, daß die erste Schrift, mit der Wycliffe öffentlich auftrat, den Titel führte: die letzte Zeit der Kirche („the last age of the church.“) Er schrieb sie im Jahre 1356 im 32. seines Lebens unter den Eindrücken, welche die große Pest, die ihre verheerenden Wirkungen auch über England erstreckt hatte, auf sein ernstes und tief erregbares Gemüth gemacht hatte. Angeregt von den Weissagungen des Abts Joachim und der Aebtissin Hildegard verkündet er in alttestamentlichen Bildern und Wendungen der herrschenden Kirche ihre letzte Zeit und den nahen tiefen Fall. Aber aus dem träumerischen Brüten über das baldige Ende trat er bald heraus in den offenen Kampf. Zuerst hatte er 1364 mit dem Bettelmönche Woodhall einen Streit um die Guardiansstelle von Canterbury-Hall, in dessen Folge er an den Papst appellirte. Noch ehe jedoch die päpstliche Entscheidung eintraf, hatte er die Unabhängigkeit seiner Ueberzeugung in einer Sache von höherer Wichtigkeit zu bethätigen. Der Papst Urban VI. hatte im Jahr 1365 an die tausend Mark gemahnt, welche der englische König seit Johann ohne Land als Vasallenzins zu entrichten hätte: und auf die Schrift eines anonymen Mönchs, der die päpstlichen Ansprüche vertheidigte und Wycliffe beim Namen aufforderte, sich über die Sache zu äußern, schrieb dieser eine Schrift in Form von Unterredungen weltlicher Herrn, in welcher er sich ganz im nationalen Sinne aussprach. Diese Schrift scheint ihn zum Erstenmal dem Hof und dem Parlament, sowie einzelnen Notabilitäten des Landes, namentlich dem Herzog von Lancaster näher bekannt gemacht zu haben. Wir bemerken von hier an einen engen Anschluß von Wycliffes publicistischer Thätigkeit an die freisinnigen Beschlüsse der Parlamente: jener Stellung vergleichbar, welche William Occam zu Ludwig dem Baiern einnahm. So bei dem bald darauf folgenden Parlamentsbeschluß gegen die Bekleidung hoher weltlicher Würden durch Geistliche, die er mit zwei Schriften unterstützte. So nicht lange nachher, nachdem er inzwischen 1372 Doktor der Theologie in Oxford geworden war, bei den berühmten Statuten of Provisors und of Praemunire, welche gegen den päpstlichen Mißbrauch, englische Pfründen an untaugliche Ausländer zu vergeben, gerichtet waren, und auf Grund welcher Wycliffe 1374 mit königlicher Vollmacht versehen neben fünf Andern nach Brügge gesandt

wurde, um dort mit dem päpstlichen Bevollmächtigten zu unterhandeln. Das erste Ergebniß dieser Unterhandlungen waren vier päpstliche Bullen: mit einzelnen Zugeständnissen allerdings, aber ohne gründliche Beseitigung der Hauptmißbräuche. Die Verhandlungen zogen sich mehr und mehr in eine unfruchtbare Länge, und am Ende konnte Wycliffe seinem königlichen Herrn wenig mehr heimbringen, als die Ueberzeugung, daß, wie seine Worte lauten, dieser stolze weltliche Priester von Rom der verdammteste aller Geldschinder und Beutelschneider sei. Der König belohnte seine Dienste mit der Pfarrei von Aust, im folgenden Jahre mit der von Lutterworth. Das Parlament aber, dem seine Energie den Namen des „guten" erworben hat, ergriff neue strengere Maßregeln gegen die Beeinträchtigung der englischen Nation durch den Papst, und in seiner Petition an den König ist der Einfluß Wycliffe'scher Lehren nicht zu verkennen.

Um diese Zeit lenkte sich nun zum Erstenmal die Aufmerksamkeit der hohen Geistlichkeit auf den gefährlichen Gegner. Er ward den 19. Februar 1377 vor seine geistlichen Obern citirt und er erschien in Begleitung des Herzogs von Lancaster und des Lordmarschalls Heinrich Percy vor dem stolzen Courtney, dem Bischof von London. Allein die Versammlung endete in Tumult, den die übermüthigen dem Volke verhaßten weltlichen Großen erregten. Am 21. Juni desselben Jahres starb König Eduard III., Wycliffe und der Sache der Nation ein kräftiger Schutz. Richard II., ein schwankes Rohr, folgte. Der Regent aber, der Herzog von Lancaster, war Wycliffe günstig, und ein großer Theil des neuen Parlaments, das der König um sich versammelte, waren Mitglieder des guten gewesen. Von diesem Parlamente wurde Wycliffen die Frage zur Begutachtung vorgelegt, ob das Königreich England im Falle der Noth zu eigener Vertheidigung gesetzlich ein Geldausfuhrverbot erlassen dürfe, selbst dann, wenn es der Papst bei Strafe der Censur und kraft schuldigen Gehorsams verbiete. Wycliffe antwortete mit Ja.

Jetzt setzte die hohe Geistlichkeit ihre Kräfte in Bewegung, und übermachte dem Papste ein Verzeichniß der häretischen Lehren Wycliffes, welches theils aus Stellen seiner Schriften, theils

aus Privatäußerungen zusammengesetzt war. In dessen Folge ließ der Papst drei Bullen auf einmal gegen den ketzerischen Rektor los, bedrohte insbesondere die Universität mit Entziehung ihrer Privilegien und bat den König seinen Bischöfen zur Unterdrückung der ketzerischen Lehren behülflich zu sein. Die Universität schwankte, ob sie die päpstliche Bulle überhaupt nur annehmen sollte und blieb lau. Die Bischöfe handelten; sie citirten Wycliffe vor eine Synode im Lambethpalast 1378. Die Dazwischenkunft des Volks aber und der Königin-Mutter machte die Geistlichen geschmeidig und es wurde nichts Endgültiges entschieden. Wycliffe veröffentlichte hierauf eine viel angefochtene Vertheidigung seiner Artikel, welche eine wichtige Quelle für seine Lehre und seinen theologischen Charakter bildet.

Der Bruch mit dem Papste war nun unwiderruflich und Wycliffen in der eingeschlagenen Richtung zu befestigen, diente ein Ereigniß mit, welches eben jetzt ganz Europa erschütterte. Gregor XI. starb 1378; die zwiespältige Papstwahl erfolgte; das große Schisma begann. Kaum hatten die verwirrenden Folgen dieses unglaublichen Ereignisses sich zu entwickeln begonnen, als Wycliffe seine Schrift „Ueber das Schisma der Päpste" veröffentlichte. Jetzt glaubte er die Zeit gekommen, wo, was er eben noch gelehrt hatte, durchgeführt, die Kirche mit einfachen, kräftigen Schlägen werde erneuert werden können. „Trauen wir der Hilfe Gottes," ruft er aus, „denn er hat schon begonnen, uns zu helfen. Er hat das Haupt des Antichrists entzweigespalten und heißt die beiden Theile fechten wider einander; jetzt mag der Friede hergestellt und die Simonie zerstört werden." Eifriger als je gab er sich jetzt dem Amt eines Seelsorgers hin, zahlreiche Schüler gingen von ihm aus. Arm, arbeitsam, im langen rothen Rock,[2]) den Stab in der Hand, und baarfuß, allerwärts predigend, bildeten sie einen lebendigen Gegensatz gegen ihre verweltlichten Amtsbrüder, welche jagten und spielten, den Freuden der Tafel und Schlimmerem oblagen. Den mächtigsten Schritt aber that er kurz darauf im Jahr 1379, wo er,

---

[1]) Vollständig abgedruckt im Vaughan, l. a. q. im Appendix Nr. XI. und XV.

[2]) Ist der rothe Rock das Abzeichen ihrer nationalen antirömischen Richtung?

unterstützt durch Nicolaus Hereford und Andere, dem Volke, [1]) das seither nur Bruchstücke der heiligen Schrift gesehen hatte, eine vollständige englische Uebersetzung der ganzen Bibel aus der Vulgata gab.

Ihr folgten im Jahr 1381 die 12 Conclusiones gegen die kirchliche Lehre von der Transsubstantiation, der er die eigne Ansicht entgegenstellte. Das neue Schriftprinzip war so auf eine augenfällige Weise gegen den dogmatischen Grundpfeiler der Priestermacht gewendet. Die Universität und der Klerus geriethen in Aufruhr über den kecken Rektor: es war die alte Ketzerei Berengar's, welche er verkündete. Der Kanzler William Berton brachte 12 Doktoren zusammen, 8 Bettelmönche darunter, welche die orthodxe Kirchenlehre formulirten und jeden, der wie Wycliffe lehrte, mit der großen Excommunikation, der Suspension und persönlicher Haft bedrohten. Wycliffe wollte weder schweigen noch ins Gefängniß. Er appellirte an die weltliche Macht. Zugleich vertheidigte er seine Lehre in Schriften, von denen sein Wickèt oder Ostiolum die bedeutendste ist.

Die Geistlichkeit schritt vor, sobald Courtney, der seitherige Bischof von London, nach dem Tode des Erzbischofs Sudbury das Pallium für Canterbury erhalten hatte. Am 17. Januar 1382 versammelte sich eine glänzende Synode zu London, und verdammte, nachdem sie sich von den Schrecken eines Erdbebens erholt hatte, am 21. Mai 24 Sätze Wycliffes, von den sie 10 für häretisch und 14 für irrthümlich erklärte. Die ersten betrafen das Dogma, die zweiten die kirchliche Verwaltung und die Bettelmönche. Weitere Maßregeln folgten. Den wandernden Schülern Wycliffes, den „armen Priestern" ward vom König ihr Amt gelegt; mehrere der nächsten Freunde Wycliffes, wie Reppingdon und Hereford widerriefen: und der Kanzler Rigge, der sie seither, obwohl selbst kein Anhänger der neuen Lehre, geschützt hatte, unterschrieb nach langem Sträuben die Verdammung der 24 Artikel. Wycliffe nahm die Lage sehr ernst. „Hütet Euch jetzt vor dem Antichrist," schreibt er, „die gefährlichen Zeiten sind gekommen, von denen Christus und Paulus vorhergesagt haben." Die Appellation nahm das Par-

[1]) Soweit es lesen konnte nämlich.

lament günstig auf und bat den König um Widerruf der erlassenen Statute, welche den Gemeinen nicht vorgelegt worden seien. Am 19. November versammelte sich eine Convocation zu Oxford, vor welcher Wycliffe seine Lehre vertheidigte. Obwohl er in seinem Widerspruch gegen das Dogma auf Unterstützung seiner weltlichen Gönner nicht zählen konnte, so widerrief er doch nicht, sondern, sagt Knyghton, wie ein eigensinniger Ketzer wies er alle doctores des zweiten Jahrtausends[1]) zurück.

Er ward seines Amtes in Oxford entsetzt. Weiteres wagte man wohl des Volkes und seiner hohen Gönner halb nicht gegen ihn zu thun. Eine Ladung nach Rom erfolgte. Wycliffe entschuldigte sich in einem sehr originellen Schreiben an den Papst, deutete auf Krankheit und anvertraute Seelsorge;[2]) der Papst fand nicht Zeit, den Brief zu beantworten, und Wycliffe blieb unangefochten in seiner Stellung zu Lutterwoth, wo er sich jetzt seinem Beruf mit ausschließlichem Eifer widmete. Er schrieb in dieser Muse noch eine Anzahl von Schriften, besonders aber sein Hauptwerk, den Trialogus, die systematische Darstellung seiner ganzen Theologie. Im Jahr 1383, nach dem lächerlichen Kreuzzug, den der Bischof Spencer in Flandern gegen die Anhänger des Papstes Clemens geführt hatte, erneuerte Wycliffe noch einmal seinen Streit mit den Bettelmönchen, durch welche diese Kreuzzugsprellerei abermals gegangen war. Heftig eiferte er gegen diesen Krieg, der nur unternommen sei „zwei falschen Priestern zulieb, die doch offene Antichristi sind." Sonst fuhr er fort, sein Amt treu zu erfüllen: als ihn unerwartet bei der Vertheilung des Abendmals der Schlag rührte. Er blieb sprachlos und starb nach 2 Tagen, am letzten Dezember des Jahrs 1384.

Dies ist der äußere Rahmen eines reichen und tiefbewegten inneren Lebens, dessen innerlichen Grundlagen wir nun näher zu kommen suchen müssen. Die gegenwärtige Darstellung soll sich bemühen, ein allseitiges Bild der ganzen Persönlichkeit

---

[1]) Von da an datirt er nämlich die „Loslassung des Satans," den Verfall der Kirche.

[2]) V. 2,456 (1. A.), „but God has nedid me to the contrary etc."

Wycliffes zu gewinnen; denn Vollständigkeit und organische Gliederung scheinen die Punkte zu sein, an denen es jeder der seitherigen Behandlungen fehlt. Die Momente sind in diesen Darstellungen, scheint es uns, nicht alle klar, übersichtlich und vollständig vorgelegt, und in jedem Falle nicht unter Einem Hauptgesichtspunkt organisch verbunden. Zitte [1]) und Gilpins [2]) sind veraltet und längst verdrängt durch die gründlichen Biographien von Lewis und Vaughan, denen sich, sie epitomirend, Gronemann [3]) und in populärer Darstellung Lebas [4]) anschließen. Allein wenn Gronemann seine Diatribe von 283 Seiten mit den Worten schließt: summo igitur jure J. W. primariis reformationis prodromis est ascribendus, quippe qui viam munivit, quam Reformatores persecuti eo pervenerunt ut religionem Christianam instaurarent — so ist das so unbestimmt und unklar ausgedrückt, daß unsere gewöhnlichen kirchen- und dogmengeschichtlichen Handbücher damit freilich nicht viel haben machen können, und es nicht zu verwundern ist, wenn einige von ihnen das Resultat überhaupt bezweifelt und Wycliffe den Vorläufern gar nicht beigezählt haben. Den englischen Biographen, Lewis und namentlich Vaughan müssen wir für die mühsame Durchforschung der Quellen und für die reichen Auszüge aus den Manuscripten vielen Dank wissen; die Anordnung des Stoffes im Ganzen und die Darstellung ist bei Vaughan sehr wohl gelungen; aber die klare und übersichtliche Zusammenfassung der verschiedenen Seiten fehlt auch bei ihm, und bei der Erörterung von Wycliffe's reformatorischer Bedeutung Luthern gegenüber bleiben diese englischen Biographien zu sehr am Aeußerlichen hängen. Die Wycliffe'sche Dogmatik hat an Lewald [5]) einen gründlichen Bearbeiter gefunden. Wir haben an ihm einen zuverlässigen Führer durch die verschlungenen Gänge des Trialogus; aber über dem Streben nach Verdeutlichung sind manche Eigenthümlichkeiten verwischt, charakteristische Zusammenhänge zer-

---

1) Zitte, Lebensbeschreibung von Wycliffe. Prag 1786.

2) Gilpins, life of Wycliffe.

3) Gronemann, diatribe in W. vitam, ingenium scriptas Trajecti 1837.

4) Life of J. W. London 1836.

5) Niedner, Zeitschrift für historische Theologie, 1846, 47. in 3 Artikeln.

zerrissen und die ganze Darstellung modernisirt worden. In den schätzbaren Aufsätzen Lechlers [1]) Wycliffe und die Lolharden liegt der Schwerpunkt der Untersuchung auf dem zweiten Punkte, so schätzbare Winke er auch für Wycliffe selbst enthält. Was die Schilderung Wycliffe's in dem neuesten sechsten Bande von Neanders Kirchengeschichte betrifft, so vermissen wir darin durchaus Ordnung, Vollständigkeit und Tiefe der Auffassung, und wir werden im Laufe unserer Aufgabe da und dort einem seiner schiefen Urtheile entgegentreten müssen. Wenn aber hier gar die ganze Geschichte Wycliffe's unter die Aufschrift „zur Geschichte der Theologie und Lehre" gestellt wird, so müssen wir unsere Darstellung gleich mit einem Proteste hiegegen eröffnen.

Wir stellen dieser schiefen Auffassung sogleich den Satz entgegen, dessen Entwickelung unsere ganze folgende Darstellung bilden soll. *In Wycliffe haben alle Grundsätze und Principien der Reformation ihren ersten scharfen und allseitigen Ausdruck gefunden und es gebührt ihm unter den Vorläufern unserer Reformation der Name des Vorläufers im hervorragenden Sinn.*

Welches aber waren diese Grundprincipien der Reformation? Reden wir allgemein. Der Gedanke der Reformation war die Verinnerlichung der Kirche; ihre Zurücknahme aus den äußerlichen Formen, aus denen das Leben entflohen war, in das lebendige christliche Bewußtsein, um sie von hier aus, auf dem objectiven Grund der heiligen Schrift zu erneuern. Diese Verinnerlichung der Kirche hat aber zwei Seiten. Es ist die *rein-religiöse*, dem Inhalt zugewandte; sie begreift Alles unter sich, was sich auf die Verbesserung der *Lehre* und die Reinigung des sittlichen Lebens bezieht; und die *politische*, bei welcher es sich um die neue Form für den neuen Inhalt, um das Verhältniß der Geistlichen und Laien, der Kirche zum Staat handelt. Die Reformation hat den starren Gegensatz von Geistlichen und Laien, dem sie seine dogmatischen Fundamente ent-

---

[1]) Ibid. 1853. 3. 4. Heft, 1854. 1. Heft.

zogen, auch äußerlich aufgehoben; die Ersteren aus sacerdotes in ministri verwandelt; den großen Grundsatz vom allgemeinen Priesterthum verkündet; und damit dieses letztere in den großen Einen sittlichen Organismus, nenne man ihn nun in seiner Vollendung Staat oder Kirche, zu verarbeiten angefangen. Und wie die straffe Einheit des Glaubens der bunten Vielheit freier Ueberzeugungen wich: so traten auch der strengen Allgemeinheit seines äußern Organismus, der katholischen Kirche gegenüber die nationalen Unterschiede der verschiedenen Völker, welche jene, so viel an ihr lag, verneint hatte, in ihr natürliches Recht wieder ein. Landeskirchen, nationale Gottesdienste erhoben sich: der religiöse Glaube und die kirchliche Sitte verbanden sich mit den natürlichen nationalen Bedingtheiten: jedes Glied konnte sich frei für sich ausbilden, nachdem die unwahre Einheit gefallen war.

Müssen wir nun diese beiden Seiten bei der Feststellung von Wycliffe's Bedeutung im Auge behalten, so wird die richtige Anordnung der einzelnen Momente folgende sein: Wir schildern Wycliffe zuerst für sich. Der Anfangs- und Schwerpunkt seiner Thätigkeit fällt auf die Seite des Glaubens und der Lehre. Fassen wir diese Frage zuerst nach ihrer subjectiven grundlegenden Seite, so wird diese die theologische Eigenthümlichkeit Wycliffe's im engeren Sinn ergeben, und es wird sich dieser Theil mit den fundamentalen christlichen Dogmen, mit der Untersuchung der christlichen Weltansicht Wycliffes rein als solcher zu beschäftigen haben. Haben wir so den tiefen Grund seiner Wirksamkeit erkannt, so wird unser zweiter Theil zeigen, wie sich diese theologischen Ueberzeugungen gegen die Aeußerlichkeit des kirchlichen Dogmas richten: seine Opposition gegen das katholische Dogma. Ihre Darstellung wird sich, nachdem sie sich das allgemeine Resultat des ersten Theils angeeignet hat, in den beiden Lehrstücken von den Sakramenten und von der Kirche concentriren. Das letztere leitet uns dann von selbst zum dritten Theile, der Schilderung von Wycliffe's reformatorischem Charakter im engeren Sinn, seiner Mittel und Plane zur Erneuerung der Kirche hinüber, wo dann seine Stellung zum kirchlichen Regiment,

zum Volke, zum Staate in Betrachtung kommt. Ist dies geschehen, so treten die Resultate zusammen, und auf dem so gewonnenen Boden hat der zweite Havptheil, die Bedeutung Wycliffe's für die Reformation an den Männern der Vorbereitung einerseits, an dem Manne der vollendeten That andrerseits zu prüfen.

I. Theil.

Ersten Theiles

I. Abschnitt.

Wycliffe's theologische Eigenthümlichkeit.

Man könnte über den Gang der Darstellung von Wycliffe's Theologie in Verlegenheit sein. Die Masse der Schriften nicht allein, sondern auch die Energie, mit welcher er jeden seiner Hauptbegriffe so häufig ausgesprochen, daß sich Vieles zumal in den Vordergrund zu drängen scheint, verbunden mit dem vorwiegend praktischen Inhalt seiner Schriften könnte den Blick verwirren. Allein wir werden nicht lange nach dem leitenden Faden zu suchen haben. Seine Hauptschrift systematischer Art, den Trialogus, hat Wycliffe sehr spät, und nicht mehr als akademischer Lehrer, also frei von den Rücksichten eines wissenschaftlichen Amtes und folglich einem inneren Bedürfnisse zu lieb in seiner Zurückgezogenheit zu Lutterworth geschrieben. Schon hieraus, noch mehr aber aus dem ganzen Charakter der Schrift geht klar hervor, daß er in diesem Werke die ganze Summe seines Lebens niederlegen, und Zeugniß von seinem ganzen Lehren und Streben ablegen wollte. Er hat darin nur zusammengefaßt und klar ausgesprochen, was schon lange der fertige Grund seiner ganzen Persönlichkeit war.

Ist dem nun so, so wird auch die Ordnung, in welcher er die einzelnen Lehren darin abhandelt, für die Auffassung seiner Persönlichkeit keineswegs gleichgültig sein, und wenn sie nicht streng systematisch im Sinne der neueren Dogmatik ist,

so ist sie desto psychologisch-wahrer. Statt also mit Lewald die apologetischen Stücke von der Schrift und vom Glauben, vom Verhältniß von Glauben und Wissen, und vom allgemeinen Recht, die Bibel zu lesen, voranzustellen; statt die Lehre von der Erbsünde vor der von den eigentlichen Thatsünden hervortreten zu lassen, und die Aufzählung dieser letzteren mit den gegenüberstehenden Tugenden wegzulassen, während der Trialogus eine umgekehrte Ordnung befolgt und jener Aufzählung doch wohl nicht umsonst einen bedeutenden Raum widmet: werden wir vielmehr am Besten thun, uns genauer an den Gang des Trialogus auch im Einzelnen zu halten; wie er denn auch schon auf unsre Haupteintheilung den entscheidenden Einfluß geübt hat. Wir halten uns dabei an die charakteristischen Hauptzüge, und bitten im Einzelnen Lewald, so weit er reicht, zu vergleichen. [1])

Wycliffe hat in seinem Hauptzweck die scholastisch-platonische Form des Dialogs gewählt, freilich ziemlich plump und hölzern durchgeführt. Alithia, der solide Theologe fragt, wirft die Gegenstände der Besprechung auf; die Pseudis, der Sophist, macht die Einwürfe; die Phronesis als der subtilis theologus et maturus, löst und zerhaut die geschürzten Knoten.

Wenn man leugnet, daß ein Gott sei, beginnt der erste, so wird man auf sein Gegentheil, das Endliche zurückgeworfen, und dieses, so oder so beschaffen, dieses oder Ursache von diesem, weist uns zurück auf die von keinem andern kausirte Ursache, Gott, der sein Prinzip in sich selber hat. Vergebens suche die Pseudis die Möglichkeit eines Prozesses in infinitum festzuhalten, jedes Individuum löst sich rückwärts in seine species, jede species in ihr genus auf und da, — so fährt der Realist Phronesis fort, — da genus und species concrete Dinge sind, gelange man von allen Punkten aus auf das reale infinitum, auf die veritas infinita, welche, wie sie Grund

---

[1]) Wir können schon des Raumes wegen den Stoff nicht in derselben Ausführlichkeit geben, wie Lewald, dessen Darstellung mehr als die Hälfte vom Umfang des Trialogus selbst einnimmt. Manches wird erst bei der Besprechung von Wycliffe's Verhältniß zu Luther beigebracht werden können.

alles Daseins ist, so auch alle Erkenntniß des Daseienden erst möglich macht. So ist demnach zu jeder Wahrheit die unmittelbar gegebene zweite die, daß Gott sei. Wenn denn Gott Alles kausirt, selbst aber nur allein seine eigene Ursache ist, so ist er über der Gattung und über dem Individuum, die sich beide wechselsweise kausiren, er ist die bewirkende und die Endursache von Allem. Als über Gattung und Individuum stehend, ist er untheilbar nach Quantität, Qualität (Wesen), Quidditāt (Form), und zu dieser Erkenntniß sind schon Plato und Aristoles hindurchgedrungen: allein die Menschen fassen Gott immer wieder cum phantasmatibus ipso inferioribus auf. So ist Gott ewig und überall, aller Dinge Maaß, kein Früher oder Später, kein Hier oder Dort. Aber nicht als ob er so auch in der Bethätigung (in vigore) wäre; als ob die Welt unendlich wäre; von der Welt sagt er seltsam tiefsinnig: ihre Vollkommenheit besteht in der imperfectio privative, dem Mangel aller Unvollkommenheiten, die vollkommenste positive Macht ist Gott. Gott ist, worüber nichts Größeres gedacht werden kann: hier quält er sich ab, zu beweisen, was keines Beweises bedarf, indem er sagt, daß bei allen Versuchen etwas Größeres, als Gott, zu denken, wie bei allem Denken eines Unmöglichen eine Verwechslung der suppositio significativa mit der suppositio materialis zu Grunde liege, d. h. wenn ich seine verrenkten Sätze recht verstehe, es ist ein für sich Denkbares in eine undenkbare Verbindung gesetzt. Was ist, ist in Gott, ist Gott, aber nicht identisch mit Gott. Nur was Gott erkennt, kann sein und ist, und umgekehrt. Denken und Sein ist so identisch; Wycliffe ist Realist: aber diese speculativen Ansätze hat er nicht fertig gebaut, und bleibt so, obwohl er einen positiven Begriff von Gott gefunden zu haben glaubt, im Negativen und Transscendenten stehen. Er weiß blos die Welt, das Endliche als das Positive zu fassen und Gott entweicht ihm immer wieder in ein abstraktes Jenseits. Aus den spekulativen Anfängen sinkt er wieder zum rein Formalistischen herab in seinem zweiten Grundsatze: Gott ist Alles, wovon besser ist, daß es ist, als daß es nicht ist; woraus denn auf ganz anthropopathische Weise die verschiedenen göttlichen Eigenschaften, Gerechtigkeit, Intelligenz, Allmacht deducirt werden.

Zuletzt kehrt er auf seinen platonischen Anfang zurück in dem Satz: Gleichwie die Gesundheit und das Leben des Menschen hinausreicht über alles sinnlich Einzelne, so liegt auch die Harmonie der Welttheile und das Princip der Welt, d. h. also die Weltseele, Gott, hinaus über alles Sinnliche dieser Welt: und es fließen hieraus die Insensibilität und die Untheilbarkeit des göttlichen Wesens.

Gott nun — so deducirt er weiter, denn diese Dogmen sind ja Nichts der Vernunft Widersprechendes, noch ihr ganz Unzugängliches, Plato und die Uebrigen haben das schon gefunden — Gott als der actus purus infinitissime intellectivus hat Macht, sich selbst und Andere zu erkennen; so, in dieser Macht ist er Gott der Vater. Die nothwendige (aktuelle) Selbsterkenntniß ist der Sohn: dieser Erkenntnißproceß aber kann sich nicht anders vollziehen, als so, daß er zuletzt in sich selber ruht und diese Selbstrückkehr ist der heilige Geist: die Drei aber sind essentialiter derselbe Gott. Um eine natürliche Nachweisung oder Analogie zu geben, weist er an der Hand Augustins, von der Wirkung auf die göttliche Ursache zurückschließend, auf die menschliche Seele als memoria, oratio, voluntas, drei Dinge, deren jedes essentialiter die Seele selbst sei, hin. Der Name „Person" ist ihm nicht mundgerecht, wie er denn die ganze Materie, nachdem er sich genug daran zerarbeitet, den Logikern übergibt; die Kirche habe ex concordi et magna angustia jenen anthropologischen Ausdruck für die ineffabilis trinitas gewählt. Der Name bedeute nicht Individuum; und um zwischen drei Göttern und drei bloßen Relationen die rechte Mitte zu treffen, schlägt er den Ausdruck: Subsistenz vor, welcher weniger als jenes und mehr als dieses sein soll, und geht nach einem mißlungenen Versuche, die göttlichen Personen mit den göttlichen Eigenschaften in's Verhältniß zu bringen, zu der Lehre von den Ideen weiter.

Sie sind keine Personen, sondern passiones divinae. Der productio der Dinge ad extra, muß die intelligibilitas ad intra in Gott vorangehen. So sind denn alle Dinge im göttlichen Wort, — secundum quandam specialitatem — obwohl sie auch in der ganzen Trinität sind. Und zwar sind diese Ideen essentialiter Gott selbst, nichts für sich ge-

trennt Absolutes, wie Aristoteles den Plato mißverstanden habe. Gott erkennt: dann hat das so Erkannte eine ratio objectiva, vermöge der es rückwärts die göttliche intelligibilitas die götttiche Denkkraft bestimmt. Das Denken ist ihm so die Substanz Gottes, das Denken mit seiner durchdringenden Nothwendigkeit: welcher die Pseudis selbst durch Bibelstellen, wie die der zwölf Legionen Engel, die Gott ja hätte zu Hülfe schicken können, kein Zugeständniß zu Gunsten einer göttlichen Willkür abringen kann. Gott konnte, sagt Wycliffe, wenn er wollte, aber er hat nothwendig nicht gewollt; ein andermal hätte er nothwendigerweise gewollt und es wäre geschehen. Freiheit aber und Nothwendigkeit sind in Gott identisch: wie die Zeugung des Sohnes höchst frei und doch absolut nothwendig war.

Gott ist nach seiner actio ad intra, seinem Ansich, zeitlos: nach seiner actio ad extra individualisirt er sich in der Zeit und damit geht er zur Lehre vom Geschaffenen im zweiten Buche weiter. Gottes actio ad extra ist immer, aber sie ist nicht ewig. Die Welt ist ein Ganzes, das hier sich zerstört, während es anderswo neues Leben schafft. Es ist ein Unterschied zwischen aeternitas, aevum und tempus. Das erste ist Gottes Sein nach seiner Unbeweglichkeit; das zweite die untheilbare nicht in Momente zerfällte Dauer geschaffener Geister, wie der Engel; das dritte das successive wechselvolle Sein der Welt. Gott und die beati sind als intelligentiae frei von der Zeit. Die sichtbaren Dinge sind zusammengesetzt aus Atomen (ex non quantis) die nur für Gottes Intelligenz eine pars aliquota sind.

Nach Gen. 1, 11. 12. 21 ff., wo Moses für den Realisten von den principia, species et genera der geschaffenen Dinge spricht, unterscheidet er nur überhaupt drei Seinsstufen in den Kreaturen: das esse intelligibile in Gott; das vorbildliche Sein in der Idee (esse exemplare in suis principiis), welches ihm zugleich ein reales Sein ist, und das Sein des Individuums in suo complete existere. Er faßt die Schöpfung als einen momentanen Akt Gottes: spricht aber dabei von einer Mischung der Atome, und von der materia prima, welche jeder substanziellen Form nach einem ihr zu Grunde Liegenden, einer göttlichen Idee, suscepitv ist. Dieser substanziellen Form entspricht von unsrer

Seite die denominatio, der Begriff, der also ein Reales, kein bloßer Hauch ist. „Omnia talia,“ fügt er bei, „indicant trinitatem:“ die essentialis materia entspricht in gewisser Art Gott dem Vater, die Form dem Wort, das quo fit compositum dem Geist.

So entstehen demnach die verschiedenen Individuen je nach der Mischung der Atome, welche nun eben durch die forma substantialis bedingt ist. Die höchste der formae sublunares ist die menschliche Seele, — die Lebenskraft des Körpers. Das Physiologische, die humores etc., lassen wir bei Seite, ebenso die teleologische Fassung des aufrechten Gangs des Menschen; den spiritus animalis in cerebro, den spiritus vitalis in corde, den spiritus naturalis in epate und die fast materialistischen Deduktionen der verschiedenen Kräfte der Seele. So eng er hier das Geistige an seine materielle Unterlage zu schließen scheint, so schlägt er doch sofort in den völligen platonischen Spiritualismus um. Der spiritus immortalis ist ihm das, was den Menschen eigentlich constituirt. Denn wenn bei Christus das Zusammengesetzte aus Gott und Mensch nicht höher steht, als das göttliche Moment, vielmehr dieses letztere überall das Höchste ist: so auch beim Menschen der Geist und also — „non ergo propter depositionem carnis homo imperficitur, sed potius alleviatur et perficitur, ut loquitur fides scripturae.“ Zum rationellen Erweis der Unsterblichkeit der Seele geht die Phronesis auf die von Aristoteles gemachte Bemerkung zurück, daß ja der Geist mit zunehmendem Alter keineswegs schwächer, sondern vielmehr heller werde; daß es ja wohl etwas Nichtiges um den specifischen Vorzug des Menschen in seiner Vernunft wäre, wenn der Geist nur so mit dem Leibe verginge; drittens habe der Mensch ein natürliches Verlangen, immer zu sein, und hierin könne sich doch die Natur nicht täuschen: ein Verlangen, dem er durch die Ergänzung: es sei ein Begehren „standi cum Deo ut ultimo fine suo naturalissimo“ einen wahren sittlichen Halt gibt. Schließlich bringt er noch eine Kombination des gemeinen Eudämonismus mit dem Beweis aus der göttlichen Gerechtigkeit herbei: non vides subducta hac fide, ad quam fidem (ad quem finem?) quis meritorie laboraret: womit er freilich beweist, wie

tief noch immer sein Geist oder der Geist seiner Zeit der Lehre derer, die er bekämpfte, verhaftet war.

Er kommt vom Menschen zu den Engeln, mit denen er sich nach scholastischer Weise abmüht: überall bestrebt, so viel möglich natürliche Analogien zu finden. Wie die menschliche Seele nur auf eine Zeit dem Körper verhaftet ist, so gebrauchen die Engel einen ablösbaren Leib als Werkzeug, wirken jedoch auch auf andere Weise. Er spricht von der dionysischen Hierarchie der Engel, von ihrer Kraft, jetzt hier im Osten, unmittelbar darauf im Westen zu sein, ohne Zauberei, durch ihre bloße Geschwindigkeit; wie der Engel überall, wo er wirke, den allgegenwärtigen Gott zur Seite habe, wie sein glorificirter Leib per dotes subtilitatis et agilitatis, durch alle Räume, durch verschlossene Thüren dringe. Jeder Pilger hat einen guten und einen bösen, den einen zur Hülfe, den andern zur Uebung. Sie sind unaufhörlich theils mit dem Menschen, theils mit dem perficere, illuminare et purgare der inferiores angeli beschäftigt: aber mit den bösen gefallenen Geistern liegen sie im unversöhnten Kampfe, des endlichen Triumphes gewiß.

Aber diese Gefallenen selbst — wie auffallend ist doch dieser Fall, den er, wie herkömmlich, aus dem Stolze herleitet, — bei jener klaren Erkenntniß, die den Engeln anerschaffen war: für ihn besonders, dem die intelligentia das Moralprincip ist. Er antwortet mit Augustin: es gibt eine doppelte Erkenntniß, die visio in verbo und die notitia rerum in genere proprio; in dieser sind sie zu lange verharrt und haben damit eine Unterlassungssünde begangen, welche der Anfang ihres Falles war. Es ist hier voraus Wycliffs tiefsinnige Ansicht ausgesprochen, daß die Sünde in einem Mangel des Erkennens, in dem Sichverlieren an das Einzelne und seine Reize ohne das zusammenfassende Schauen im Lichte Gottes ihre Quelle habe.

Die bösen Geister haben freilich die Macht, den Menschen auf mannigfache Weise zu versuchen, aber durch die verhältnißmäßige Hülfe der guten wird dies neutralisirt: wir getrösten uns der Gerechtigkeit Gottes, und wenn wir ja nicht widerstehen können, so ist nur unsre Sünde der Grund. Ehe er nun aber von hier zum menschlichen Bösen und seinem Heilmit-

tel der Erlösung im dritten Buch weiter geht, muß er sich über das Verhältniß der göttlichen Kausalität zum Bösen aussprechen.

Er hat diese Frage gleich zu Anfang des ersten Buchs behandeln müssen. Daß Gott nicht lügt, nicht sündigt, nicht aufhören kann zu sein, ist kein Beweis gegen seine Allmacht, denn das Gegentheil wäre ja Beweis der Ohnmacht. Eben so wenig ist ein Beweis gegen die Allmacht das Nicht-Verhindern der Sünde: cum non fuit, sagt er kurz. Sie ist kein ens und die göttliche Macht erstreckt sich nicht auf das Nichts oder das Leere. Schon im ersten Buch jedoch sucht er über dieses Leere, diesen bloß negativen Begriff der Sünde, hinauszukommen. Alles Falsche, sagt er, was der Mensch denkt, denkt Gott: aber Gott, indem er jenes Falsche denkt, denkt, was ihm zu Grunde liegt (ejus subjectum quod simul est verum cum sua falsitate, eo quod est ens). Dieser Gedanke wird im dritten Buche de peccato wieder aufgenommen und daran der weitere Fortschritt geknüpft, daß die Sünde um des Guten willen da ist, wo er aber bei dem Satze: Deus punit illud et per consequens ejus justa punitio multum prodest, vorläufig stehen bleibt, und denselben erst bei der Lehre von der Erbsünde speculativ einen Schritt weiter führt. Er sagt hier nämlich (trial. 3, 24): daß der Sündenfall besser geschehen sei, als unterblieben, nam plures homines occasione peccati primi hominis fuerunt perducti plus virtuosi et in patria plus beati, was doch nichts Anderes heißt, als daß der Gegensatz gegen das Böse dem Guten und der Seligkeit einen höhern Werth, ja eigentlich erst seine Existenz verleihe.

Damit hängt zusammen seine Ansicht von der Erwählung. Er entfaltet hier die ganze Strenge seines augustinisch-deterministischen Standpunkts. Was er früher nicht geglaubt, das glaubt er jetzt fest: quod omnia peccata mundi de necessitate eveniunt et per consequens, quod omnes peccatores secundum formam, qua Deus decreverat, punientur et totum hoc facit ad pulchritudinem universi. Sein tiefer, bei aller Frische des Wirkens fast düsterer Sinn fühlte sich von selbst zu dieser strengen Lehre hingezogen, und wenn noch etwas dazu gehörte, ihn in seiner Ansicht zu bestärken, so war es der schnöde Pelagianismus jener Indulgenzzed-

del, die er in diesen Zusammenhang zieht, darin sie (trial. 3, 7) „die Gnade kaufen und verkaufen zu können meinten, wie einen Ochsen oder Esel.“ Wycliffe durchschaut leicht den dünnen Schleier, den sie durch die beigehängte Bedingung wirklicher Besserung über die Schande ihrer Indulgenzen werfen, er nennt eine solche concessio conditionata, eine solche bedingte Vergebung einen Unsinn, und schneidet der ganzen unsittlichen Theorie, die dahinter steckt, durch seine herbe Prädestinationslehre auf einmal die Wurzel ab. Die Sünde ist nur möglich durch die privatio gratiae, diese aber erfolgt nach ewigem, göttlichem Rathschluß. Diese Prädestination denkt er sich vermittelt durch das göttliche Vorherwissen. Peccatum privationem praecedentem ex Dei judicio antecedit, — ist sein scholastisch verschrobener Ausdruck für die Präscienz. Dem zufolge theilen sich nun die Menschen in praesciti und praedestinati, Böse und Gute. Das peccatum horale des praescitus ist noch unendlich anders zu bestrafen, als das peccatum annuale des praedestinatus; und es blasphemirt Jeder, der hier von Ungerechtigkeit spricht. Denn eben dieß ist ja das Wesen des praescitus, daß alle seine Sünden wiederkehren, bei ihm ist die Sünde habitus, nie kann es der praescitus weiter bringen, als zur attritio, zum dolor imperfectus, nie zum dolor perfectus, der contritio. Die praesciti sind niemals in der gratia finalis perseverantiae, so wenig, als die Prädestinirten bis zum Ende verstockt. Vergebens führt die Pseudis gegen diese fatalistische Theorie die gewöhnlichen Gründe ins Feld; sie ist in sich selbst gewaffnet. Wenn Einer aus dieser Ansicht Anlaß nehmen würde, mir das Haupt zu zerschmettern: sed ego, entgegnete er ruhig, dicerem sibi, quod propter tale f a c t u m i r r a t i o n a b i l e n e c e s s a r i o e s t c u l p a n d u s. Weiter löst auch er das ungelöste Räthsel nicht.

Und jetzt wendet er sich der anthropologischen Seite der Sünde zu. Er beginnt hier, was bemerkenswerth ist, n i c h t mit der Erbsünde. Das Princip der Sünde setzt er, wie wir schon beim Fall der Engel gesehen haben, in die Selbstsucht, die superbia, das Streben des Menschen, Gott gleich zu sein. Dieser Gedanke liegt, wenn auch dunkel, implicite jeder Sünde zu Grund, man sündigt principaliter gegen Gott. So ist jede

Sünde ein Unendliches. Auf diese tiefe Fassung der Sünde kommt er auch in der folgenden Spezifizirung der einzelnen Sünden stets zurück, und auch gelegentlich führt er z. B. die ganze Sündenlast des Clerus in erster Linie auf den Stolz zurück (Vorrede zu seiner Bibelübersetzung und oft.)

Von den Sünden ist die erste die superbia, wie sie das Prinzip der Sünde im Ganzen ist. Sie wird bestimmt als der inordinatus amor excellentiae propriae, nach dieser Formel werden auch die übrigen gefaßt. Gott und die Engel lieben ihre Ehre freilich auch, aber auf die rechte Weise. Es giebt verschiedene Arten dieser Ehrliebe, und ohne psychologische Schärfe, wie überall, rechnet er auch die Neugier, an welcher der Teufel einst die Eva gefaßt hat, hierher: jene selbe Neugier, welche sich jetzt als superbia scholastica bei so vielen Geistlichen findet. Er erinnert den Stolzen an 1. Cor. 4: quid habes, quod non accepisti? und spricht dann im weiteren Verlaufe den Gedanken aus, der für seine ganze Weltansicht von großer Bedeutung ist: omne peccatum sapit errorem: auch die superbia, wie alle übrigen Laster, gehen auf einen error intellectus et fidei, welches letztere ihm mit dem ersten fast identisch ist, zurück. So hat also die superbia einen noch tieferen Grund: einen Fehler des Erkennens, des Denkens.

Wie nun die superbia jeder Sünde Anfang ist, so ist auf der anderen Seite die humilitas, deren Ideal Christus, — das Fundament aller Tugenden: „Homo ut humilior est — ad serviendum Deo promptior."

Die zweite in der Reihe ist die invidia, und so vieles gänzlich Verwirrte er auch darüber vorbringt, unterläßt er doch auch hier nicht, auch dieses Laster in seiner tiefsten Wurzel anzufassen. Invidus appetit implicite, quod Deo insit malum, cum appetit virtutem communicationis divinae deficere, der Neidische will ein Böses in Gott setzen, denn er will eine Verringerung der Gnade Gottes, sofern er dem Mitmenschen die göttlichen Gaben mißgönnt. So erscheint ihm denn der Neid als die wahre Sünde wider den heiligen Geist, ein peccatum diabolicum, welches nur möglich ist wiederum durch einen tiefen vom seductor diabolicus gewirkten error in

cognitiva potentia. Ihm gegenüber steht die Liebe (charitas), des Gesetzes Erfüllung, die er in warmen Worten preist, aber ohne dogmatisch wichtige Gedanken.

Das dritte Paar ist Zorn und Dulden, (ira und patientia). Die ira, die sich intra limites rationis hält, unterscheidet er als eine Tugend von dem inordinatus appetitus, und warnt noch überdies davor, diesen Ausdruck je von Gott zu gebrauchen: ungeachtet er sich im vorigen Kapitel selbst vor dem Ausdruck odium bei Gott nicht gescheut hat. Die patientia nimmt er in einem sehr weiten Sinn und widerlegt dabei den heuchlerischen Irrthum, als ob heut zu Tage die Zeit des Märtyrerthums und der Glaubenstreue bis in den Tod vorüber wäre. „Praedicemus constanter legem Christi," ruft er aus „etiam praelatis Caesariis: et statim aderit florens martyrium." Der Zornsucht folgt das peccatum torporis oder accidiae, die Unthätigkeit: welches der eifrige Mann nicht nur als ein peccatum ommissionis, sondern vielmehr als ein peccatum commissionis auffaßt: „Wie der Vogel zum Flug," sagt der eifrige Seelsorger und rastlose Reformator, „so ist der Mensch zur Arbeit geboren, und zu diesem und keinem andern Zwecke hat ihn auch Gott ins Paradies gesetzt." Daß es hier nicht ohne heftige Angriffe auf „diese Teufelsnester, die Klöster," wo die Faulheit aller Uebel Quelle war, und auf den Papst abgehen kann, versteht sich. Eine eben so willkommene Gelegenheit zu Ausfällen bietet ihm das folgende Laster, die Habsucht, der inordinatus amor temporalium: das Unnatürlichste von allen, weil die zeitlichen Güter am meisten von Gott entfernen, und doch Gott das natürlichste Ziel des menschlichen Geistes ist. Im Gegensatze ist der ordinatus amor, das Streben nach zeitlichen Gütern, soweit sie zu dem Ewigen sich nützen lassen. De gula giebt ihm neuen Stoff, den entarteten Clerus zu geißeln. Dieses Laster, die Gefräßigkeit, zu verabscheuen, gibt es viele Gründe: er nennt deren einige sehr originelle. Schon die Natur weist davon weg: der Mensch hat nach den Philosophen im Vergleich zu andern Thieren den kleinsten Mund. Der Gefräßige, fährt er weiter fort, thut überdies seinem Nächsten mannigfaches Unrecht. „Primo faciendo ventrem et os cloacam, inficit aërem et sic in par-

te generat pestilentias.“ Weiter zerstreut und verderbt er die Nahrungsmittel und schadet so den Armen und der Kirche; womit noch das testimonium scripturarum und das Beispiel Adams, der durch die gula fiel, zu verbinden ist. Doch kann man auch in der Enthaltsamkeit zu viel thun: non occides, sagt der Dekalog, und dies gilt auch im Verhältniß zu uns selbst: pro jejunio hominem uti regulis medicinae ist hier der Grundsatz, von dem man aber freilich, um dem ewigen Tode zu entrinnen, zu Zeiten abweichen muß.

Das siebente Laster ist die Wollust (luxuria), die er mit tiefem Ernste behandelt und bei welcher der erfahrene Seelsorger bald mit den Worten abbricht: ne ex verbis improvidis detur occasio ad illud turpiter committendum.“ Er wirft auch hier zürnende Blicke auf die Bettelmönche, deren müssiges Leben diese Sünde vor Allem begünstige. Ihr gegenüber steht die castitas, die er jedoch, ohne z. B. auf den Cölibat und dergleichen näher einzugehen, ungenügend behandelt, indem er den ganzen Gegenstand auf ein geistiges Gebiet hinüberspielend sofort von spiritualis virginitas, luxuria, castitas, procreatio, einem spirituale matrimonium mit Christus und einer spiritualis fornicatio cum diabolo redet.

Dieser Abschnitt über die sieben Hauptsünden und die ihnen entgegenstehenden Tugenden enthält die Summe von Wycliffe's praktischer Sittenlehre. „Fügt man diesen die zehn Gebote bei,“ so schließt er, „so kann der lebendige Same des göttlichen Wortes damit gepredigt werden;“ ein Beweis, welche Wichtigkeit ihm dieses praktische Lehrstück für sein System hat.

Noch ehe er nun auf die Erbsünde zu sprechen kommt, handelt er noch zuvor die pronitas hominum ad peccandum, und selbst einen Theil der Erlösungslehre ab: welche wir aber besser in ihren natürlichen Zusammenhang zurückstellen. Was die Lehre von der Erbsünde betrifft, so ist es wohl derjenige Theil der Theologie, mit dem er am wenigsten zurechtkommt, und was er bietet, sind wirklich mehr verworrene Rudimente einer Lehre, als entwickelte Theorie. Er definirt sie als einen ursprünglichen Mangel des Menschen vom ersten Vater her in Beziehung auf die Gerechtigkeit, die er nach dem Gesetze Gottes haben soll, und zwar als einen Mangel oder Fehler, der gleich

beim Beginn jedes Menschenlebens kontrahirt wird. Jeder Mensch, sagt er, durch Fortpflanzung (ex tradure) vom ersten Menschen abstammend, hat mit dem Setzen seines Ursprunges (in principio sui originis), ein eigenes peccatum originale, et, fährt er fort, et saepe ex infectione seminis et demerito sui parentis peccatum proprium actuale: quare ergo non pro peccato proprio punietur? — Nisi proprium peccatum habuerit, peccatum alterius non portabit." Er faßt demnach die Erbsünde nur im Zusammenhang mit der wirklichen, und damit stimmt, daß ihm das semen corporale, also die natürliche Abstammung, nur die causa instrumentalis, mehr nur die Veranlassung ist, wogegen das eigentliche begehende Subjekt der geschaffene Geist ist, der die Person erst konstituirt. Ohne diese actuelle Sünde ist keine Strafe, mithin auch keine Zurechnung des peccatum originale als eines proprium, zudem sagt er, daß Christus, wäre er auch, den Fall gesetzt (per verum aut falsum) von valde infectis parentibus abgestammt, doch nicht hätte von der justitia originalis abfallen können. Demnach schiene auf den defectus parentum überhaupt so gar nicht viel anzukommen, und doch geht er auf diesen zurück, wenn er sich den Einwurf: woher denn, da doch die Seelen vieler Heiligen, quo tempore procreant prolem suam, rein seien, in diese proles die Erbsünde komme, so beantwortet: die Erbsünde sei nicht creatura aliqua, quae transfundi posset per semen; sed est quidam primarius defectus, quem habet ex defectu suorum parentum." Ueber diese unklaren „quidam" und „saepe" kommt Wycliffe auch nicht hinaus: die ganze Lehre ist, wie man sieht, etwas ihm Fremdes, zwischen dessen einzelnen Klippen er sich mit mühsamer Dialektik hindurchwindet. Wie lästig ihm das Ganze ist, das zeigt noch seine Schlußdeduction, wo es sich um das Verhältniß seiner kreatianischen Lehre vom Ursprung der Seele zu der von der Erbsünde handelt. Er lehrt, daß Gott die Seele weder rein noch unrein schaffe. Und doch ist die Seele des ungetauft sterbenden Kindes zu keiner Zeit rein: also hat sie Gott auch nicht rein erschaffen. Da er nun Gott den menschlichen Abfall auch nicht zuschreiben mag, so sagt er, indem für den fehlenden Begriff das Wort zur rechten Zeit sich einstellt: „wie Gott nicht anordnet, daß der

der Geist so falle, so schafft er ihn auch nicht so, sondern er schafft die Seele — quae pro instanti suae creationis est immunda — bene, und bei diesem Resultate scholastischen Eigensinnes hat es denn sein Bewenden.

Für Wycliffe hat die Erbsünde und die Lehre vom Fall nur insofern eine Bedeutung, als in ihm das Wesen der Sünde, wie sie an sich ist, sich darstellt. Dieß spricht sich aus in dem Satze, mit dem er zur Erlösung übergeht: daß die Menschen in Adam als in ihrem ersten Princip gesündigt haben.

Bemerkenswerth aber ist nun, daß, um die Erlösung möglich zu machen, für Wycliffe zunächst eine That des Menschen sittliches Postulat ist. Die ersten Eltern nämlich, ist seine Lehre, müssen noch vor dem Tode auf fruchtbare Weise Buße gethan haben (fructuose poenituerunt): und dieser fruchtbaren Buße hat Gott seine Barmherzigkeit nicht versagt. Aber wie hat er nun die Erlösung veranstaltet? Genuggethan mußte werden, der göttlichen Gerechtigkeit halb, und obwohl der Mensch nur aus ignorantia sündigt, was seine Sünde zu mildern scheint, so war es doch nöthig, daß die Menschen in ihrem Princip gerettet würden, wie sie in ihrem Princip gesündigt hatten. Es war nöthig, daß der Mensch soviel genugthue, als er im Protoplasten gesündigt hatte; und diese Genugthuung konnte kein Mensch leisten, wenn er nicht zugleich Gott und Mensch war. Denn wer konnte eben so tief sich erniedrigen, als Adam sich hoch erhoben hatte (superbivit)? Adam wollte ja implicite sich Gott gleichstellen und so mußte die Person, welche Genugthuung leistete, von einer entsprechenden Höhe heruntersteigen. Weiter: Adam überhob sich usque ad mortem gratiose inflictam: so muß der zweite Adam erniedrigt werden auch bis zum körperlichen Tode, den er gnädig selbst annimmt und leidet (acceptam et passam schreibt der Barbar.) Und wie die Frucht des Holzes erstmals den Menschen zu Fall brachte, so mußte die Frucht des zweiten Holzes ihn wieder erheben. Der Sohn aber, das Wort, die persönliche Weisheit (personalis sapientia), übernahm das Erlösungswerk, weil ja die Sünde eine Sache des Erkennens, oder vielmehr des Nichterkennens, Falscherkennens ist. Eigen und tief ist auch der Ge-

danke, daß das Verbrechen des ersten Menschen falsch, d. h. innerlich hohl, negativ, wie die Sünde überhaupt, — eine Selbsttäuschung war, die Menschwerdung dagegen reell und im wahren Sinne wirklich.

Die Person Christi betreffend bringt er die Analogie der unio animae cum corpore bei: der geschaffene Geist einigt sich mit dem beseelten Körper: so zog die persona verbi die integra humanitas an. Von dieser, der persona hominis nun sagt er, sie war aeternaliter prima, weil sie secundam naturam verbi prius fuit, und diese die Natur des Wortes, des λογος ist ihm, wie der Geist im Menschen, das eigentlich Personbildende an der Person Christi. So sind denn die beiden Elemente real vereinigt: was die Person des Wortes erkennt, erkennt die persona divinitas composita, und was die angenommene Menschheit leidet, leidet die zusammengesetzte Person. Dieß ist die erste unio. Die zweite ist die des spiritus creatus cum corpore, quae in sancto triduo est soluta. Sowohl der Geist aber, als der Körper sind in jenen drei Tagen (illo triduo Matth. 28.) realiter Gottes Wort. Gott liegt in jenen drei Tagen todt im Grabe. Und eben jener Gott steigt „secundum eundem creatum spiritum ad inferos: mors tamen vera." Von Seiten des Menschen muß der Erlösung eine virtus activa agentis und eine dispositio contritionis aliqua entsprechen: welches aber, da sie durchaus von Gott gewirkt wird, keineswegs für pelagianisch angesehen werden darf. Dem Teufel fehlt diese virtus, seine Sünde ist die unvergebene gegen den heiligen Geist, und so ist, da ja demzufolge zu seiner Erlösung eine Incarnation des heiligen Geistes nöthig wäre, ein Aufhören des teuflischen Bösen nicht zu erwarten.

Im Schlußkapitel des dritten Buchs handelt er noch von der Stellung des Mittlers zu den Heiligen. So viel steht ihm fest: man mag sie verehren, wie man will, sie unterstützen eben nur so viel, als ihr Herr ihnen befiehlt, und Lob verdienen sie nur, soweit sie Christo nachgefolgt sind. Warum also überhaupt die reine, stets fließende Quelle verlassen, und sich dem rivus turbidus et remotus zuwenden? Man wendet sich nicht an die scurrae, — denn das sind die Heiligen ja doch der Größe

ihres Herrn gegenüber — wenn der Weg zum König frei ist. Diesen Weg zum König aber frei zu machen, das ist das Streben, der Geist seiner ganzen Theologie, und nachdrücklich mahnt er uns mit diesem Schlußwort der drei ersten Bücher an den ganzen Eindruck der Lehren, welche ihren Inhalt bilden.

Noch aber ist aus dem Ende des vierten Buches seine Eschetologie kurz zu charakterisiren. Vom Fegefeuer redet er wenig. Man bemerkt, daß er in seiner letzten Zeit über diesen Punkt zurückhaltender geworden; doch läßt Nichts auf einen eingetretenen förmlichen Gesinnungswechsel schließen: und eine Opposition gegen die kirchliche Lehre in diesem Stücke ist nicht zu bemerken. Die Auferstehung stellt er, wie zu erwarten, unter den Gesichtspunkt der praemiatio und punitio. Da auch der Körper am sittlichen Thun des Menschen Theil nimmt, so ist eine Auferstehung des Körpers nothwendig. Leicht widerlegt er die Einwände der Pseudis, die Unmöglichkeit des Zusammenbringens der auseinandergestäubten Atome mit der göttlichen Allmacht und mit der Identität des Geistes, der seinen Leib fordere: dieselbe forma müsse es jedenfalls sein, wie auch die respektiven Accidenzien sich ändern. Das zwar wolle er nicht bezweifeln, daß viele starke und dicke Leute (corpulenti und grossi) hier mehr Materie tragen, als sie nach der Auferstehung im Vaterlande mit sich führen werden. Es werden die einzelnen Eigenschaften dieser beati aufgeführt, deren gemeinsame Formel ist, daß sie all das haben, wovon besser ist, sie haben es, als sie haben es nicht; und das Umgekehrte gilt von den Verdammten. Diese haben die poena damni, daß sie die Seligkeit entbehren, und das ist die härtere; sie ist die Wurzel der poena sensus, des positiven sinnlichen Schmerzes. Aber die reinere Vorstellung, die hierin liegt, verwischt er wieder durch die Ausmalung der letzten Strafen. Den stridor dentium deutet er dahin: transibunt ab aquis nimium ad calorem nimium, das Zähneklappern kommt vom schnellen Uebergang aus großer Hitze in große Kälte; auch haben die Verdammten beständig zerfleischte Körper, die beständig schmerzvoll wieder zusammengefügt werden. Darin zahlt er der Zeit seinen Tribut. Dagegen beschreibt er nun, um einen erfreulichen Schluß zu gewinnen, die Seligkeit der beati: ihr intellectus ruhe in Gott vollkommen; dort wer-

den sie, wo jeder Irrthum ferne ist, nach der natürlichen Ordnung alle Dinge erkennen.

Machen wir hier einen Augenblick Halt und versuchen, uns über den Charakter der Wycliffe'schen Theologie klar zu werden. Es ist kein treffendes Urtheil, das Neander [1]) fällt: Wycliffe sei ein Mann vorwiegend spekulativen Geistes gewesen, wie Huß vorwiegend praktischen. An eigentlich selbstständigem spekulativem Talent hat es Wycliffe gefehlt. Er geht überall an der Hand Augustins, und man wird vielleicht mit mehr Recht behaupten können, daß er, wo er am Eigenthümlichsten sich zeigt, wo er neu ist, der scholastischen Spekulation abgewendet erscheint. Die Einseitigkeit von Neanders Urtheil zeigen schon die häufigen Wendungen, wie: „Ich überlasse diese Frage den Logikern" [2]) und ähnliche, mit denen er spekulativen Fragen aus dem Wege geht: wenn es nicht schon die ganze Beschaffenheit auch seiner systematischen Bücher, ja selbst schon die äußere Vergleichung der Zahl seiner wissenschaftlichen mit der seiner praktischen Schriften bewiese. So viel ist aber allerdings wahr, daß seine Praxis auf einer durchgebildeten, mit wissenschaftlichem Ernst und Eifer aufgebauten Weltanschauung beruht; daß er die scholastische Umgebung, in die er sich hineingestellt sah, als eigenthümliches Bildungselement auf sich hat wirken lassen. Wycliffe gehört allerdings noch ganz der scholastischen Bildungsstufe an. Er bekennt sich nicht einmal zu ihrer moderneren Form, dem Nominalismus, sondern beharrt in der spezifischscholastischen realistischen Denkweise. Die Form seines Hauptwerks ist die übliche in Fragen und Antworten, wenn gleich der polemische, oppositionelle Charakter des Buches in der Figur der Pseudis lebhafter hervortritt, und damit in gewisser Weise über das gewöhnlich scholastische hinausstrebt. Es ist ihm

---

1) Kleine Gelegenheitsschriften, pag. 225.

2) Worauf Baur aufmerksam gemacht hat: Lehre von der Dreieinigkeit 2, 902 ff. Hier ist ganz im Gegensatze zu Neanders obigem Urtheile — das seiner Darstellung im 6. Band der Kirchengeschichte im Wesentlichen auch zu Grunde liegt — auf das Praktische und Antischolastische in Wycliffe aufmerksam gemacht. Wir geben hier unsern Eindruck vom Trialogus, der zwischen den beiden angeführten Urtheilen in einer Mitte steht.

immer eine besondere Angelegenheit, die Konstruktion seiner Sätze mit seiner philosophisch-realistischen Anschauung, die er ja auch selbst in der Schrift findet, zu vereinbaren. Der schwerfällige, subtile Gang der Argumentation, die Verschränktheit der Sätze, der reinformale Scharfsinn der Exegese gehören ebendahin. Von besonderer und gleichsam prinzipieller Wichtigkeit ist jedoch in dieser Hinsicht die Bedeutung, die Wycliffe dem Denken in seinem System eingeräumt hat. Hier ist es aber auch, wo bei ihm das scholastische Element mit dem tiefer-sittlichen, das wissenschaftliche mit dem reformatorischen, das theologische mit dem anthropologischen sich berührt.

Wenn das anselmische Wort: „rationabili necessitate intelligere, esse opportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit" — die Devise der Scholastik ist, so kann auch bei Wycliffe, dem Schüler der Scholastik, keine tödtliche Feindschaft bestehen zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung. Er sagt freilich: (trial. 1,16) das eine Licht, das natürliche, sei vielmehr tenebrae zu nennen, wegen des defectus post praevaricationem. Allein diesen defectus heilt Gott, indem er die rechte noticia schenkt: so widersprechen sich dann die zwei Lichter nicht mehr. Er denkt auch rücksichtlich dieser donatio der Erkenntniß so frei, daß selbst Plato und Aristoteles das Geheimniß der Trinität mit dem natürlichen Lichte gefunden haben: nur freilich, „ut idem meritorie cognoscant," zu einem verdienstlichen Erkennen ist die göttliche und die christliche Erleuchtung nothwendig. Gott selbst ist ihm wesentlich Denken; die Trinität ist als ein realer Denkprozeß konstruirt; die ganze Welt hat ihr Dasein nur im göttlichen Denken und vermöge desselben; auch die Heiligen und die beati sind ihm potestates intellectivae. Selbst den Glauben des Menschen beschreibt er nicht anders: a Deo sic respici, ut catholice cognoscat fidem suam; der intellectus ist die Wurzel aller Tugenden; alle Sünden sind in ihrer tiefsten Wurzel eine Sünde der ignorantia, also ein Fehler der Intelligenz.

Diese Lehre kann bei einem Manne von so ernstem, überall den sittlichen Lebensgebieten zugewandtem Sinn unmöglich nur das Ergebniß einer oberflächlichen Speculation sein. Sie stellt sich uns von vornherein bei ihm auch unter den Ge-

sichtspunkt eines sittlichen, religiösen Bedürfnisses, das, auch von der wissenschaftlichen Folgerichtigkeit abgesehen, mit Nothwendigkeit überall auf die tiefste menschliche Kraft, das Denken, zurückgeht, und darin eine bleibende Wahrheit der Scholastik ausgesprochen hat. Im ganzen Trialogus durchdringt sich denn auch mit dem scholastisch-spekulativen überall das religiös-sittliche, mit dem theologischen das anthropologische Interesse auf eine für Wycliffe's ganze Persönlichkeit charakteristische Weise. An einzelnen Stellen dringt es seinen eigenen Prämissen zum Trotz hervor, wie in der fructuosa poenitentia des ersten Menschen, von der wir oben gesprochen; der virtus activa, die von dem zu Erlösenden verlangt wird; in der ausführlichen, mit praktischen Bemerkungen durchflochtenen Besprechung der sieben Fehler und Tugenden, in den längeren oft fast im Predigtton gehaltenen Ausfällen gegen die Bettelmönche im vierten Buche und sonst.

So werden wir denn auch den blos negativen Charakter, den er der Sünde zuweist, keineswegs als Zeichen mangelnder Tiefe, sondern vielmehr als ein Zeichen des ernsten Ringens, die Sünde in ihrer tiefsten Nichtberechtigung aufzufassen, betrachten müssen. Wenn er auf der einen Seite sagt, daß jede Sünde etwas implicite Unendliches sei: und auf der andern, daß sie auf einem Fehler des Denkens, einer Verkehrtheit der intellectiva potestas beruhe, und daß sie Gott, dem reinen Denken gegenüber ein non ens sei: so sieht man hier das Streben nach dem stärksten Ausdruck für jenen innern Widerspruch, welcher das nicht weiter zu erklärende Wesen der Sünde ausmacht. Wycliffe faßt die Sünde rein objectiv auf, ohne Rücksicht auf die menschliche Freiheit, die ihm ganz in die absolute Nothwendigkeit aufgeht: und mit Augustin bedenkt er sich nicht lange, die ungetauften Kinder ohne Weiteres verdammt werden zu lassen. Aber diese rein objective Fassung der Sünde war der matten Subjectivität seiner Zeit gegenüber ein Fortschritt; wenn auch die wahre und tiefere Subjectivität der Sünde, der Schuldbegriff noch nicht erkannt war. Wie aber in der Lehre von der Sünde sein wissenschaftlicher, wie sein tiefsittlicher Sinn von der zerstreuten Vielheit der einzelnen concreten Sünden zurückstrebt auf ihr inneres Wesen und einheitliches Prinzip, und wie dann daneben, wie wir gesehen haben, das rein an-

thropologische Interesse sich geltend macht in dem Zurücktreten des Teufels, der in Wycliffe's System in der That blos eine untergeordnete, sehr unlebendige Rolle spielt in seinem einmal hergebrachten scholastischen Costüme: so tritt nun dieses Streben nach Einheit in seine Spitze in der Lehre von der göttlichen Prädestination, vor deren strengem Determinismus alle künstlichen Mittelmächte fallen. Auch hier ist es ein religiöses und wissenschaftliches Bedürfniß zumal, das darin seine Befriedigung sucht.

Was das letztere betrifft, so erinnern wir an die Lehre von der Identität der Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, welche gleich im Principe gegen alles Reinwillkürliche und Zufällige sich verwahrt; an die nicht seltenen Stellen, wo er die Welt als harmonische Einheit hervorhebt; und an das ernstliche Streben, auch das Uebel und das Böse in seiner Bedeutung für den κοσμος, die schöne Ordnung der ganzen Welt zu erfassen: damit Alles, begriffen in der Einheit des absoluten Denkens Gottes zum vernunft- und maßvollen Ganzen sich zusammenschließe. Und diese strenge Fassung der Welt, wie sie ist, als einer gottgeordneten, wendet er auch gegen die scholastischen Phantasiefragen, die mit dem richtigen Denken Nichts zu thun haben. Wenn aber dieser Determinismus, von dem er selbst sagt, er habe ihn früher nicht bekannt, im Trialogus, und fast überall als der herbste christliche Fatalismus uns entgegentritt, und er überall auf diese eine Grundanschauung zurückkommt: so erkennen wir zugleich darin dessen sittliche Seite, — ein Gemüth, das sich der göttlichen Gnade und dem göttlichen Willen unbedingt in die Arme geworfen hat, auf dem Standpunkt der höchsten Betrachtung Alles für gut erkennt, was von diesem Gotte kommt: und das sich zugleich diese herbe Ansicht gebildet hat in offenbarem sittlichen Gegensatz gegen die sündige Grundanschauung seiner pelagianisirenden Zeit. Wenn selbst die Geistlichen und Mönche in ihrem eiteln weltlichen Wesen bis zu sodomitischen Gräueln versanken, und daneben durch ihre Indulgenzzeddel sich selbst und ihren Heiligen zulegten, was sie an der Größe Gottes herunterlästerten: so tritt er dem mit dem schroffen Satze entgegen: Sie helfen Euch Nichts, eure Ablaß-

briefe, denn Alles geschieht nach unabänderlichem göttlichen Rathschlusse: auch euren Sünden könnet ihr gar nicht entrinnen, und seid so dem unwiderruflichen Gericht Gottes mit Nothwendigkeit verfallen. Es war eine Zeit, die des Gerichts und der Strenge bedurfte. Darum ist es denn eben auch der Begriff der Gerechtigkeit, unter dem er Gott den Menschen gegenüber vorwiegend darstellt. Charakteristisch ist hier die Art, wie er den Einwurf, als werde die Seligkeit der beati durch den Gedanken an die verdammten Brüder gestört, beseitigt. Im Gegentheil, sagt er, vielmehr dient diese Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit eben zur Vollendung ihrer Seligkeit. (tr. 3, 28.)

In dieser Lehre Wycliffe's Widersprüche nachzuweisen, wäre eine leichte Mühe; so leicht als bei Calvin und bei Luther. Aber es ist das Zeichen eines starken Geistes, Widersprüche, wie den zwischen der Prädestination und der göttlichen Gerechtigkeit, zu ertragen. Daß dieser strenge Prädestinationismus unsittlichen Consequenzen zum Vorwand dienen kann, oder daß er sie, so gefaßt, in sich hat, ist wahr: aber eben so gewiß ist, daß nur diese Gewißheit aus unbedingter göttlicher Nothwendigkeit und in dem unwiderstehlichen göttlichen Geiste zu handeln, mächtige Geister auf diejenige sittliche Höhe gestellt hat, die ihnen die Kraft gab, den furchtbaren Mächten einer entarteten Zeit furchtlos ins Auge zu sehen und in die Zügel zu fallen.

In den beiden Lehren von der Sünde und der göttlichen Vorherbestimmung concentrirt sich denn der Geist der Wycliffeschen Theologie. Wir haben hier wie dort dasselbe Streben nach Unmittelbarkeit und Einheit gesehen. Es ist die Sünde von ihrer Aeußerlichkeit weg in die innerste Kraft des Geistes verlegt, als eine Verstörung des Denkens erkannt: aber sie bleibt eine substanzielle objective Macht: ihre innerste Subjectivität, der Schuldbegriff fehlt. Auf der andern Seite ist Gott und Christus dem Menschen wieder unmittelbar gegenübergestellt, und die unwahren Mittelstufen, die Heiligen, die Bilder, die priesterlichen Indulgenzen sind im Prinzip gerichtet und hinweggeräumt. Noch aber steht Wycliffe das Göttliche in fremder und unnahbarer Abstraktion gegenüber. Der Blick zu Gott, dem zuvor jene Mittelmächte im Wege standen, ist frei: aber der leere Raum in der Mitte ist geblieben.

Hierin werden wir die Schranke der Wycliffe'schen Theologie, Luthern gegenüber, weiterhin erkennen. Zunächst aber halten wir das Positive fest, um darauf nun weiter Wycliffe's Opposition gegen das katholische Dogma sich erbauen zu sehen.

II. Abschnitt.

Wycliffe's Opposition gegen das katholische Dogma.

Wycliffe wendet den Geist der Innerlichkeit, der seine ganze Theologie durchdringt, weiter gegen einzelne besonders heraustretende kirchliche Lehren und Institute. Er macht im ferneren Verlauf des Trialogus und in zahlreichen anderweitigen Schriften vor Allem die Lehre von den Sakramenten zum Gegenstand einer scharfen Kritik und nach Umständen einer entschiedenen Opposition: einer Opposition, die in der Lehre von der Kirche, der Verwalterin der Sakramente, ihren Höhepunkt erreicht; von hier aus aber auch ihr positives neues Princip in der Lehre von der Schrift gewinnt. [1])

Der Drang nach Vergeistigung des Aeußerlichen tritt sogleich im Eingang seiner Lehre de signis sehr scharf hervor. Er definirt nach der gewöhnlichen Weise sacramentum als die sichtbare Gestalt eines Unsichtbaren, nämlich der unsichtbaren Gnade Gottes. Eigentlich, gesteht er, könne man deshalb sagen, Alles durch die Gottes Gnade Geschaffene (quaelibet creatura sensitiva) sei realiter ein Sakrament, und er sehe nicht ein, warum man nur jene sieben zähle, warum man insbesondere das apostolische Predigtamt nicht dazu rechne? Er zählt nun die sieben kirchlichen auf: die Taufe sei die geistige Zeugung in Gott, und weil das kleine Kind noch schwach in der Tugend sei, habe man die Confirmation dazu gethan. Von den zweierlei Arten Zeugender, welche die Kirche nöthig habe, beziehe sich

---

[1]) Beide Lehren im 4. Buch des Trialogus, doch die von der Schrift und von der Kirche, sowie die vom Abendmahl aus anderweitigen Quellen zu beleuchten.

das Sacrament der Ordination auf das Spirituale, die Ehe auf das Materielle. Für Wiederbelebung der Schwachen sei noch die Buße zur Zerstörung der Sünde, die Eucharistie zur Stärkung der Reuigen da; die letzte Oelung schließe die Reihe als zur Besiegelung des ganzen Wegs des Pilgers.

Er beginnt seine spezielle Besprechung mit dem Sakrament der Eucharistie, welches in diesem Gebiete den Höhepunkt seiner Polemik bildet. Er trat erst im Jahre 1381 in seinen zwölf conclusiones damit in die größere Oeffentlichkeit, nachdem seine Anschauung völlig gereift war. Welche tiefgehende Bedeutung die Bekämpfung der kirchlichen Lehre in diesem Stücke für ihn hat, zeigt sich am Besten in den Streitschriften, welche der Convocation von Oxford gefolgt sind.[1] „Glaubt man das," sagt er, „diese Lehre vom Verbleiben der Accidenzien bei verwandelter Substanz: so giebt es Nichts, was man uns nicht noch glauben macht: denn es kann Nichts geben, was der Schrift und gemeinem Menschenverstand so sehr entgegen wäre." „Die größte Ketzerei, mit der Gott seine Kirche hat heimsuchen lassen," heißt es in dem von Knyghton mitgetheilten Bekenntniß, „ist die, daß dieses Sakrament ein Accidenz ohne Subject sei; die Meinung des Antichrists, in welcher sie auf Einen Schlag Grammatik, Logik und Naturwissenschaften zerstören." (tr. 4,5.) Dies ist der eine Grund, der den nüchternen vernünftigen Denker so sehr in Harnisch bringt: die andern sind religiöser und reformatorischer Art. Jene Ansicht widerspricht dem Evangelium, und die sie vertheidigen, machen Christum und die Apostel zu Ketzern. Mit Entrüstung erfüllt ihn die Anmaßung, daß der Priester, das schwache gebrechliche Geschöpf, seinen Schöpfer, von dessen Erhabenheit er selbst so ganz erfüllt ist, sollte schaffen können.[2] Seit der Loslassung des Satans nach 1000 Wintern ist nun die Kirche in dieser Ketzerei: es ist zu hoffen, daß Viele, die mittlerweile gestorben sind, vor ihrem Tode noch auf eine wirksame Weise gereinigt worden sind. Er hat selbst das gute Zutrauen zu

---

1) Vaughan life and opinion 2, 132. Ich citire nach der ersten Ausgabe von 1828, da mir die zweite jetzt nicht mehr zur Hand ist.

2) V. 2, 64 by what reason may thou say, that thou makest, thy maker.

dem dritten Theile des Klerus, daß er die bessere Ansicht mit seinem Leben vertheidigen würde. [1])

So verschieden nun auch die Ausdrücke sind, in welchen Wycliffe seine eigene Lehre vorträgt, und so sehr er in dem Ringen nach Worten, welche der hohen Würde des Gegenstandes nicht zu nahe treten möchten, oft der Vorstellung der Gegner sich zu nähern scheint, so ist doch über den wahren Sinn seiner Meinung kein Zweifel. Wohl am bezeichnendsten tritt sie in der dritten seiner zwölf conclusiones heraus, welche lautet: sacramentum eucharistiae est in figura corpus Christi et sanguis, in quae transsubstantiatur panis et vinum, cujus remanet post consecrationem aliquitas, licet quoad considerationem fidelium sit sopita. Es ist diese figurative geistige Bedeutung, auf die er immer wieder zurückkommt. [2]) Ob denn (trial. 4, 4) der Täufer darum, weil er in Kraft der Worte Christi Matth. 11. Elias geworden, aufgehört habe, Johannes zu sein? figuraliter war er Elias, personaliter Johannes, und wenn ein Mensch ein Prälat wird, sagt er, so bleibt er dabei doch ein und dieselbe Person. Man muß unterscheiden: res et sacramentum: der verklärte Leib Christi; sacramentum et non res, das heilige Brod; res et non sacramentum, die Gnade der Einigung Christi mit seiner Kirche, welche durch dieses Sakrament bezeichnet wird. Das Sakrament ist naturaliter das wahre Wort, sacramentaliter der Leib Christi. Er beruft sich auf den Glauben der

---

[1]) V. 2, 137. (1. A.) I am certain, that a third part of the clergy, who defend this doutes that is here said, that they will defend it on pain of their life. Vaughan kommt mit der Stelle nicht ganz ins Reine. Sie kann aber nichts Anderes heißen: doutes sind Behauptungen, eigentlich Zweifel, wie man sagt: I proteste that — ich versichere, daß — statt: ich widerspreche, daß — Wycliffe hat die Zahl seiner Anhänger damit freilich zu sanguinisch bestimmt.

[2]) Sein wicket (ostiolum) abgedruckt in den Tracts and Treatises pag. 273—284 argumentirt ganz ausschließlich für diese: sie wird hier besonders deutlich gemacht durch das Glas, in welchem man das Gesicht sieht, ohne daß doch das Glas das Gesicht ist: gegen seine Gegner wendet er geistreich die Schriftstelle Matth. 7, 10. p, 274: If they son asces thee bread, wilt thou give him a stone?

Kirche von der Loslassung des Teufels, auf das Zeugniß der „fünf Schriftstellen," die er exegetisch beleuchtet, auf Geschmack und Geruch, welches die in ihrem Urtheile sichersten Sinne sind. Sagt doch selbst den Mäusen ihr Instinkt, ihre innata noticia das Wahre, aber diese Ketzer sind schlimmer als sie und die Heiden. Die Worte des Evangeliums: „dies thut zu meinem Gedächtniß," lassen doch keinen Zweifel, daß es sei, wie wenn er sage: „hic panis sacramentalis in efficacem mei memoriam debet capi." Wenn auch sie das Brot in Nichts verwandeln wollten, Christus würde doch sein Geschöpf, seine fabrica erhalten; denn Christus ist auch seiner menschlichen Natur nach spiritualiter an jedem Punkte der Welt, und so wird durch die Kraft jenes Körpers Christi jeder Theil der Welt vervollkommnet: wiewohl er allerdings doch wieder anders in der geweihten Hostie ist, denn er ist habitudinaliter die Hostie selbst. Dies zusammengenommen mit dem Satz: daß in jeder geschaffenen Substanz die ganze Gottheit, die ungeschaffene Dreieinigkeit sich befinde, und daß diese weit vollkommener sei, als der Leib Christi (trial. 4, 7.); daß sie realius et substantialius als Christus in der geweihten Hostie, sei, (trial. 4, 10) und weiterhin zusammengenommen mit der allgemeinen Bestimmung des Sacramentsbegriffs: dieß Alles verräth einen panchristischen oder vielmehr pantheistischen Hang, der noch weit über die spezifisch-figurative Bedeutung der Eucharistie hinausstrebt. Anbeten soll man darum die Hostie nicht, das erscheint ihm als Götzendienst. Höchstens etwa conditionaliter: die eigentliche Anbetung gebührt nur dem Leibe des Herrn, der droben ist.

Die Fähigkeit, das Brot zu weihen, (conficere) haben auch die Laien: doch müsse man behutsam sein, es im Ungewissen lassen. Dennoch bleibt es bei dem Satze: quandocunque Christus operatur cum homine et solum tunc conficit sacramentum: dies dürfe man von den Priestern ja wohl voraussetzen: allein ein Glaubensartikel sei das nicht, fügt er, noch unberuhigt und skeptisch, hinzu.

Bei der Lehre von der Taufe kommt sein gerader, nüchterner Verstand mit seinem Augustinismus ins Gedränge. Er trägt dem ersteren in dem Theil von der Nothwendigkeit der Taufe Rechnung, läßt sich aber inconsequenterweise bei der Lehre

von der Unseligkeit der ungetauften Kinder von dem letzteren in die Schleppe nehmen.

Er unterscheidet mit der Scholastik einen baptismus fluminis, sanguinis, flaminis. Der letztere allein ist zur Seligkeit nothwendig: und Christus kann auch ohne das äußerliche Wasser geistig taufen. Man könnte es auch überhaupt auffallend finden, fährt er fort, daß Christus, der die sinnlichen Zeichen nicht liebte, so viel an dieses Eine geknüpft habe. Diese Meinung zwar weist er in ihre Schranken und nimmt nur Anlaß gegen den Mißbrauch mit äußeren Zeichen zu sprechen. Joh. 3, 5. 19, 34. lehren uns die Wassertaufe womöglich nicht zu unterlassen: er hege das Vertrauen, daß, so oft der Taufact und wäre es auch nur von Laien in gehöriger Form geschehe, Gott auch den baptismus flaminis gewähren werde.

Aber dennoch — dabei bleibt es — omnes condemnati pro originalibus (alle Kinder, die ungetauft sterben) sunt condemnandi: tam poena damni, quam etiam poena sensus, mit der Beraubung der Seligkeit und mit positiven Schmerzen. Er vertieft sich dabei, ungeachtet er selbst bemerkt hat, die Arten der Strafen seien dem Menschen auf Erden, dem viator unbekannt, in die scholastische Frage, ob unter den so Gestraften ein Unterschied sei. Er findet denselben darin, daß derjenige, der eine lebhaftere Gemüthsart habe, und somit von der Seligkeit leiblich und geistig mehr gehabt hätte, nothwendig der Unglücklichere sein werde.

Bei dem Sacrament der confirmatio hebt er dessen schwache Begründung in der Schrift heraus und die Anmaßung der Bischöfe, als ob sie die Gabe des heiligen Geistes stärkten und befestigten. Die Apostel hätten das nirgends gethan und es scheine religiöser und schriftgemäßer, dieß von den Bischöfen zu leugnen, ja, — so fährt er nach bescheidenen Anfängen sich immer mehr steigernd fort — Vielen scheine diese Firmelung auf die Eingebung des Teufels eingeführt, „ut episcoporum solennitas aut necessitas plus credatur." (4, 14.)

Bei der Priesterweihe greift er den character indelebilis an, und deutet ihn so um, daß er zusammenfällt. Er

erscheine Einigen als ein nicht [1]) äußerlich sichtbares Zeichen, daß der Priester zu seinem Amte wirklich berufen sei, signum insensibile, quo fidelis ab alio convivente discernitur, et ad speciale officium in ecclesia limitatur. In der Schrift: „Great Sentence of the Course expounded“ giebt er das Ordinationsrecht nur dem frommen Geistlichen (devout clercs.)

Wenn er hier den religiösen Standpunkt hervorkehrt gegen das kirchlich-gesetzliche, so liegt dagegen seiner Ansicht von der Ehe eine mehr juridische Anschauungsweise zu Grunde. [2]) Die Ehe ist allerdings durch die heilige Schrift als ein venerabile sacramentum autorisirt. Er definirt sie als die conjugum legitima copulatio, in der man sine crimine Kinder zeugen könne: und dieses letztere ist ihm so wesentlich, daß er fortfährt: tales, qui non possunt procreare carnaliter, quodammodo illicite copulantur. Die Ehe ist principaliter im Manne; das Weib ist die socia lateralis, denn nicht aus seinem Haupt oder Fuß, sondern aus der Rippe ist sie gemacht. Die Scheidung ist nach der Schrift möglich, wenn einer der beiden Theile in einem Laster verhärtet ist, ohne Hoffnung auf Besserung. Rücksichtlich der äußeren Formen genügte es, die Ehen zu vollziehen ohne äußeres Zeichen, wenn die Gatten übereinstimmen, und der Herr nichts dawider hat, (assistente consensu conjugum et domino approbante, subducto quocunque signo sensibili.) Um so peinlicher gewissenhaft ist er aber, ein solches Zeichen einmal vorausgesetzt, in der Formel zur Willenserklärung zur Ehe: accipio te in matrimonium oder accipiam? Wycliffe entscheidet sich für die letztere, denn die erste sei unwahr; es gehöre zur Ehe noch mehr als im Augenblick geschehe, und man müsse deshalb in der zukünftigen Form sprechen. Rücksichtlich der Ehehindernisse denkt er bei Weitem freier, als die Kirche, und beruft sich dafür auf die Beispiele der Patriarchengeschichte.

---

[1]) Stimmte diese Definition nicht ganz mit Wycliffes sonstiger Theologie überein, so würde ich das insensibile ohne Weiteres in sensibile verwandeln.

[2]) Vaughan, O. 2. pag. 308. 3) trial. 4, 22 Anf. dicitur a legistis: die Formel: de futuro et sequenti copula nämlich, die er denn auch zu der Seinigen macht.

De poenitentia unterscheidet er 1) die Reue blos im Herzen; 2) die expressio vocalis singulariter facta Deo, das Sündenbekenntniß, das man für sich und im Stillen dem Herrn ablegt; — mit diesen beiden, meint er, solle sich die Kirche begnügen. Die dritte, die promulgatio secreta, die Ohrenbeichte sei vom Papst Innocenz III. dazu erfunden. Zwar habe sie manches Gute für die Kirche zur Folge: doch hätten die alten Gesetze tausend Jahre lang genügt: wozu man neuere? ob seither Wenigere verdammt worden seien? im Gegentheil: viel Mehrere. Was die operis satisfactio betreffe, so solle nur jeder die rechte contritio zeigen, die wahre Reue, nicht bei der bloßen attritio stehen bleiben: handelt es sich ja doch um den Verlust der Gnade, und der Schmerz darüber muß sowohl der Tiefe nach heftiger, als der um irgend eines zeitlichen Gutes Verlust sein, als auch soll er das ganze Leben hindurch von uns empfunden werden: wir sollten aber darauf vor Allem denken, künftig vollkommener zu leben und uns in dieser Gesinnung befestigen. Dieß genüge, die Schuld zu tilgen, und man brauche dazu die angemaßte Schlüsselgewalt des Papstes gar nicht. Er kommt hier aufs Neue über die Indulgenzen des Papstes und seiner Mönche und zerstört ihre Hauptschanze, das überfließende Verdienst der Heiligen. Weder Christus noch der Papst kann anders Indulgenzen ertheilen, als wie es der ewige Rathschluß Gottes ist. Wer will diese Verdienste, den Heiligen, ihren Subjecten, entziehen? Das kommt auf die alte Ketzerei des accidens sine subjecto hinaus! für die Heiligen ist die hora merendi jetzt vorüber, und wäre der Papst wirklich im Besitze dieses Schatzes, so wäre er verantwortlich für jeden verlorenen Pilger, dem er nicht durch seine Indulgenzen geholfen hat. Wo hat denn Christus oder die Apostel solche ertheilt? So überhebt sich denn der Papst damit über sie und behauptet, Christus und die Apostel haben, indem sie ihre Macht nicht gebraucht, gegen die Sünder gesündigt!

Nachdem er nun zuletzt noch auf den sacramentalen Charakter der letzten Oelung wegen mangelhafter Begründung in der Stelle Jac. 5, 14 erschüttert und nur so viel stehen gelassen hat, daß das Gebet des Priesters, wenn es im göttlichen Rathschluß bestimmt sei, den Kranken zum Heile gereiche; eifert er

er noch einmal in einer langen Episode gegen die Bettelmönche und schließt dann sein Werk mit der Eschatologie, die wir schon besprochen haben.

Ueberblicken wir Wycliffes Lehre von den Sacramenten, so können wir vorläufig nur einige Momente darin constatiren, welche ihre wahre Bedeutung erst in der Zusammenstellung mit Luther erhalten werden. Der Drang nach unmittelbarer Gegenüberstellung des Göttlichen und Menschlichen, welchen wir als den innern Trieb von Wycliffes ganzer Theologie erkannt haben, macht sich auch bei der Lehre von den Sacramenten sehr augenfällig in dem Bestreben, sie zu spiritualisiren, und ihren spezifischen Gehalt, ihre äußerlichen Erscheinungsformen zu verflüchtigen. Gleich zu Anfang ist ihm im Grunde jeder Theil der Schöpfung ein Sacrament und daß die apostolische Predigt keines sein soll, ist ihm wunderbar. Beim Abendmahl hält er die figurative Bedeutung allein fest und kehrt sie mit der größten Schärfe hervor. Ebendahin geht der Nachdruck, den er bei der Lehre von der Taufe auf den baptismus flaminis legt; es gehört dahin beim Sacrament der Ehe der sofortige Uebergang auf das spirituale Gebiet und die Gleichgültigkeit gegen jedes äußere feierliche Zeichen. Bei der Buße legt er den Schwerpunkt ganz auf das Innere der contritio, weist die äußeren Vermittelungen von sich und mahnt vor Allem zu praktischer Bethätigung der neuen Gesinnung durch ein neues Leben. Könnte man in dem letztern Momente eine Richtung auf das Aeußerliche der Werke erkennen wollen, so steht dem entgegen der gewichtige reformatorische Klang des Satzes: daß der Schmerz über die Sünde, daß die poenitentia durch das ganze Leben fortdauern solle. Ein Rest von wesentlich innerlichem Charakter ist es denn auch, den seine Kritik in den drei noch übrigen Sacramenten allein noch stehen läßt.

Indeß, liegt nun in dieser vergeistigenden Kritik der kirchlichen Lehre ein so bedeutendes, positiv-reformatorisches Moment, so stellt sich doch auch die Gränze dieser Position, das Skeptische und Schwankende, das mit jener Vergeistigung sich verband, sehr augenfällig dar. Dem Sacramentsbegriff Wycliffe's fehlt es an aller concreten Bestimmtheit. Er gesteht dieß im Eingang selbst zu. So hat denn auch die Polemik im Einzelnen

nirgends festen Boden. Sie gewinnt nur da Haltung, wo wie in der Lehre vom Abendmahl Gründe der Schrift und Aussagen der Vernunft ihm allzudeutlich sprechen. Wie häufig ferner sind in seiner Polemik jene schwankenden Ausdrücke: „Es scheint Einigen" und ähnliche, unter denen seine eigene Ansicht sich verbirgt! Je und je beginnt er sogar das Lehrstück mit einer Anschließung an die kirchliche Lehre und endigt mit ihrer heftigsten Bestreitung.[1])

Im Einzelnen zeigt also das reformatorische Princip in Wycliffe noch viel Schwankendes: sehen wir zu, ob er in der Bestreitung des Ganzen, der Kirche eine festere Haltung gewonnen hat.

„Ecclesia militans est corpus praedestinatorum dum hic viat in patriam," so lautet seine Bestimmung im trialogus, wo er von derselben die ecclesia dormiens, die (Prädistinirten im Fegfeuer), und die ecclesia triumphans, (die beati in patria quiescentes und die guten Engel) unterscheidet. Allerdings gibt es nun, wie er in dem Traktat of wedded men and women[2]) sagt, neben diesem wahren Leib Christi auch einen gemischten oder scheinbaren Leib (the mixed or seeming body), wo Auserwählte und Heuchler nebeneinander sind. Die wahre Kirche aber ist ihm doch dieses corpus praedestinatorum, dessen Haupt nur Christus sein kann und nicht der Papst; denn von diesem weiß man ja nicht einmal, ob er ein praedestinatus oder ein praescitus, ein Erwählter oder ein Verworfener ist. Schon in einer seiner früheren Schriften, wo er die funfzig Ketzereien der Bettelmönche aufzählt, ist eine der hauptsächlichsten: „sie zerstören auch diesen Artikel des christlichen Glaubens: „ich glaube Eine gemeinsame, allgemeine heilige Kirche;" denn sie lehren, daß selbst die, so verdammt werden werden, Glieder der heiligen Kirche seien, und so kuppeln sie Christum und dem Teufel zusammen.[3])

Dieß ist der Satz, mit dem Wycliffe den ganzen Bruch mit der bestehenden Kirche in seiner scharfen Spitze zusammengefaßt

---

[1]) Man vergl. den Anfang des Cap. de poenitentia, trial. 4, 23 von der Ohrenbeichte mit dem Fortgang und Schluß.

[2]) Vaughan life etc. 2, pag. 280.

[3]) Lewis, life and sufferings, pag. 28.

hat; ein ächt protestantischer Satz, ja das schlagende Herz des Protestantismus selbst. Wir müssen dabei einen Augenblick verweilen. Wycliffe's Satz ist wesentlich identisch mit dem Satze unseres Bekenntnisses, welche die Kirche als die congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta, bestimmt. Denn diese letzteren Merkmale, diese recte, sind ja doch wohl, im Innersten gefaßt, nur Explikationen jener sanctitas, und bezeichnen, wie diese, immer zugleich ein erstrebtes Ziel, nicht blos eine empfundene Gegenwart. Indem nun so der Protestantismus die Idee der Kirche als eine Gemeinschaft nur von Reinen und Heiligen — als das Princip, ja als die Definition einer Gemeinschaft ausspricht, die sich doch selbst wieder in äußeren Formen und Gestaltungen zeigt: so stellt er sich damit selbst die Aufgabe, in freiem, geistigem Fortschritt die äußeren Formen und ihren jeweiligen Werth nur bestimmen zu lassen durch den innern religiös-sittlichen Gehalt. Und wenn denn, wie die Gegner sagen, unsere Definition der Kirche einen innern Widerspruch enthält, so kann es nur jener Widerspruch sein zwischen der Idee und der Wirklichkeit, welcher mit dem Begriffe des Fortschritts identisch ist. So ist unsere Kirche die Kirche des Fortschritts, die immerdauernde: sie hat lange vor Luther begonnen, und wird noch lange nicht ihr Ende erreicht haben, wenn von den dogmatischen Gebäuden, in denen man heute wieder alles Heil sucht, längst kein Stein mehr auf dem andern steht.

Diese Idee der Kirche hat Wycliffe zum erstenmale wieder mit aller Frische des neuerwachenden sittlich-religiösen Geistes in die Welt hinausgesprochen.[1]) Diesem Satze fügt er denn sogleich die praktische Anwendung gegen die bestehende Kirchenzucht bei, die wir zu besserer Würdigung hierher ziehen müssen. „Da Niemand weiß," sagt er, „ob Einer ein prädestinirter Sohn der Kirche sei, oder ein praescitus, so darf er nicht urtheilen, ob er ein Glied der Kirche sei, oder ihn verdammen." Statt aber von diesem Vordersatze aus weiter fortzufahren: „dieß steht keinem Einzelnen zu, sondern nur der Kirche als Ganzem,"

---

*) Nicht Huß hat das gethan, sondern Wycliffe. Es wäre Zeit, daß unsere Lehrbücher ihm endlich das Seine lassen oder geben würden.

wie die Katholiken raisonniren, stellt er vielmehr das geistliche Oberhaupt, den Papst, hierin jedem andern Glied der Kirche vollkommen gleich. Der Papst kann Niemanden, so fährt er fort, weder verdammen, noch excommuniziren, kanonisiren oder anderswie hinstellen (declarare) außer kraft besonderer Offenbarung („nisi forte hoc sibi fuerit revelatum"). Ja er geht von hier noch weiter zu dem vom Papste verdammten Satz,[1]) den er wiederholt bekannt hat: „non est possibile, hominem excommunicari, nisi primo et principaliter excommunicetur a se ipso.[2])"

Wenn mit diesem letzteren Momente eine Heraushebung des eigenen individuellen Gewissens gesetzt ist, welche noch weit über die Anschauung der Reformation hinauszugehen scheint: so wird diese allerdings Luthern gegenüber noch näher zu erwägen sein: aber doch nicht so war es gemeint, sich auf die eigene Subjektivität ohne objektives Gesetz zurückzuziehen. Jenes forum conscientiae, dem Wycliffe sein Recht wieder erobert, hat seine feste Norm und sichere Heimath in der heiligen Schrift, die er denn der Grundmacht, auf welcher die alte Kirche ruhte, der Tradition, mit aller Entschiedenheit entgegenstellt. „Ex fide fructuosa tenemus," sagt er, „quod scripturae sacrae et specialiter evangelii nostri auctoritas

---

[1]) Die fünfte der Conclusionen, die vom Papst verdammt sind in seiner protestatio, bei Vaughan life etc. 1, 429.

[2]) Mit großer Energie ausgeführt in der Wycliffe zugeschriebenen von Todd im J. 1841 herausgegebenen Apology for Lollard doctrines etc. attributed to Wyclef, pag. 25. Der Fluch habe nur Gewicht, wan hi cursith him silf and bi his wicked dede goth out of commyn of holi men. Dieß beweist, wie tief er sich schon diese Anschauung von der Kirche zu eigen gemacht hatte. Wie völlig er mit der bestehenden Kirche gebrochen hatte, zeigt der Satz: bi lawis of the kirk men are thus cursid— — wan thei are wel good, and the more blessid of God. Ob Wycliffe Verfasser dieser in ihrem alterthümlichen Englisch schwer zu lesenden Schrift ist, ist schwierig zu entscheiden. Wir getrauen uns nicht, dem Eindruck des ganzen Tons und Geistes, der uns nicht ganz wyclifisch klingt, eine größere Bedeutung beizulegen. Sie enthält übrigens nichts Wesentliches, was Wycliffe nicht schon sonst ausgesprochen hätte. Der Herausgeber selbst, ein Irländer, weiß sich nicht bestimmt zu entscheiden.

sit infinitum major, quam auctoritas scripturae alterius signandae." Alle Schriften irgendwelcher doctores sind apocryphisch, wie die apocryphischen Schriften des alten Testaments. Sie sind nur so weit zu glauben, als sie in der heiligen Schrift ihre Stütze haben. Er faßt dieß trial. 3, 31. in den sonderbaren Schluß, der allerdings mehr für seinen festen Glauben, als für seine gesunde Logik beweist: „scriptura sacra est verissima, quia, si sit scriptura vera, tunc habet sententiam pro sententia Iesu Christi. Et ille non potest esse falsus, nec aliquid in sensu decipere, -- ergo conclusia vera." Alle Bücher alten und neuen Testaments — die Apocryphen werden nicht mitgezählt, und in seiner Uebersetzung nicht mit übersetzt — sind dem heiligen Geiste entflossen, und in ihr ist jede Wahrheit vel explicite vel implicite enthalten. Für dem Ausleger ist ihm der oberste Grundsatz: „in litera tanquam grammaticus acquiescat." Die Bibel, absolut wie sie ist, auch von Seiten des Vortrags, legt sich selber aus: „Logica scripturae est rectissima, subtilissima et maxime usitanda." Die Auslegung des haereticus weist er einfach als die superba et stulta praesumtio de propria logica zurück. Doch ist es gut, daß der Gläubige in der logica recta und in der philosophia a Domino depurata instruirt sei: und besonders ist nothwendig, daß er die rechte Meinung von den Universalien habe.

Diese seine Ansicht von der alleinigen Autorität der Schrift hat er in eine bedeutende und kühne That gefaßt: seine Uebersetzung der h. Schrift. Dieses ist der Punkt, wo seine theologischen Principien und seine theoretische Bestreitung der Fundamentallehren des mittelalterlichen Christenthums unmittelbar in die Praxis und ins Leben übergeht. Es bleiben uns also noch die Fragen zur Beantwortung übrig: Welches war Wycliffe's Stellung zu den Trägern der Hierarchie, deren dogmatischen Grund er unterhöhlt hatte? Was war die künftige Verfassung der Kirche, die ihm vorschwebte? Wie weit dachte er sich überhaupt eine solche? Welches waren die Mittel der Durchführung seiner reformatorischen Plane?

III. Abschnitt.

Wycliffe's reformatorische Praxis.

Die Voranstellung der theoretischen Seite von Wycliffe's Persönlichkeit setzt uns erst in den Stand, sein praktisch-reformatorisches Wirken unter den richtigen Gesichtspunkt zu stellen. Haben wir in seiner Theologie das Zurückstreben auf die Unmittelbarkeit des Göttlichen als Mittelpunkt erkannt, und darin auf die innere Verwandtschaft mit dem protestantischen Grundprincip der Rechtfertigung allein durch den Glauben vorläufig hingewiesen, und ist uns in der Lehre von den Sacramenten im Einzelnen sowohl, als in der Auffassung der Heilsanstalt der Kirche im Ganzen gleichfalls ein Zug von ächt protestantischer Innerlichkeit entgegengetreten, der seinen tiefen Grund in dem evangelischen Princip der Schrift-Autorität sucht: so werden wir auch an die Betrachtung von Wycliffe's praktischer Wirksamkeit mit günstigeren Erwartungen herantreten, als Neander's [1]), jedenfalls nicht begründetes ein sehr vag ausgedrücktes Urtheil: „Wycliffe habe sich zu viel aufs Reformiren von Außen eingelassen" in uns erweckt, und in jedem Fall nicht mit Guericke [2]) Wycliffe'n den heiligen Geist absprechen, ehe wir den Mann im Geist seiner Zeit und im Lichte seiner Umgebung genau untersucht haben.

Der leitende Gedanke seines reformatorischen Wirkens war: das Verderben der Welt habe seinen hauptsächlichen,

---

[1]) Kirchengeschichte 6, 303.

[2]) Kirchengeschichte (i. A.) B. 1, pag. 779. Dieses usurpirte χαρισμα

ja alleinigen Sitz in der Verdorbenheit der Geistlichen. Diese Verdorbenheit auf jede Art zu bekämpfen, betrachtet er als die Aufgabe seines Lebens. Der bei weitem größere Theil seiner Schriften ist diesem Gegenstand gewidmet. Ueberall kommt er darauf zurück. wie er in seiner ersten Schrift (the last age of the church) ganz davon ausgegangen ist. Es kann selbst befremden, daß er die Sittenlosigkeit der Laien nicht eben so bekämpft: allein er traf ebendarum desto kräftiger den Hauptpunkt, von dem aus die Reformation der Kirche und des Volks beginnen mußte. Im Großen konnte nur durch Besserung der Geistlichen geholfen werden. Seinem Beruf im Kleinen, als Geistlicher an der Besserung der ihm anvertrauten Gemeinde zu arbeiten, ist er gewissenhaft nachgekommen.

Der unmittelbare, ja alltägliche Gegenstand seiner Angriffe, gleichsam die erste Linie der feindlichen Macht, sind ihm die Bettelmönche: die vier Orden der Dominikaner, Franziskaner, Karmeliter und Augustiner. Als er im Jahre 1379 an einer schweren Krankheit ohne Hoffnung darniederlag, kamen Abgeordnete der Orden und vier Aldermänner der Stadt Oxford zu ihm, um ihn zum Widerruf dessen, was er gegen die Bettelmönche geschrieben und gesprochen, zu bewegen. Aber er, plötzlich wieder auflebend, habe sich aufgerichtet und mit lauter Stimme geantwortet: „Ich werde nicht sterben, sondern leben und die schlechten Thaten der Mönche forthin verkündigen.“ Mit ihnen war er zuerst in Streit gekommen: auf jede Weise, oft herb und fanatisch, bekämpft er sie sein ganzes Leben hindurch. Das Wahre, das er in ihrer ursprünglichen Richtung selbst anerkannte, und selbst sich aneignete, sah er bei ihnen jetzt in der sündigsten Verzerrung. Fünfzig Ketzereien hat er gegen sie namhaft gemacht; die wichtigsten sind ihm die Irrlehren von der Kirche, die vom Abendmahl, die er ihnen ganz besonders in die Schuhe schiebt, und die Behauptung, daß Christus wie sie gebettelt habe. Hart und immer wieder rückt er ihnen ihre Indulgenzzeddel vor, ihre orationes speciales, ihre Beichten, die sie als besonders ersprießlich ausgeben, und mit denen sie Zwietracht säen zwischen

---

διακρίσεως hätte einer Stärkung durch das Studium der Werke von Lewis und Vaughan wohl bedurft.

schen den ordentlichen Pfarrern (curates) und ihren geistlichen Kindern; [1]) ihre elenden Fabeln und Legenden, mit denen sie das Volk bethörten. Unerträglich war dem thätigen Manne ihre schwelgerische Trägheit, noch unerträglicher seinem frommen und biblischen Sinne, daß sie Christus zum Deckmantel ihrer Schalkheit machten. Mit schonungslosem Eifer zieht er in einer Masse von Schriften ihre Verdorbenheit ans Licht und selbst im Trialogus kann er es nicht lassen, sie zu guter Letzt noch einmal anzufallen. „Wie sie doch sagen mögen, Christus habe gebettelt! Matth. 5 heiße es, er sei gekommen, das Gesetz zu erfüllen und Deut. 15 stehe ja: mendicus non erit inter vos! Predigen sie denn mehr, als der Apostel Paulus, der doch daneben Zelte machte? sind sie besser als der erste Mensch, der im Schweiße seines Angesichts sein Brod aß? Joh. 4. hat Christus nicht etwa irdisches Wasser verlangt, sondern aus dem Glauben der Samariterin wollte er sich ergötzen: war es doch um die sechste Stunde (?) und die Jünger schon gegangen, um Speise zu holen! Matth. 21 hat er den Esel genommen und bestiegen, unter Anderem hauptsächlich, um die prunkende Reiterei der Päpste, Cardinäle u. s. w. zu beschämen, und Matth. 26, 18 hat er nicht mendiciter, sondern dominative gesprochen. Nein! Christus hat nicht gebettelt, wie sie, er hat die Armen nicht beraubt und kostbare Gebäude für sich aufgeführt! Mit zürnendem Ernste weist er auf die furchtbaren Laster hin, die ihr müssiges Zusammenleben im Gefolge habe. „Alljährlich schicken sie ihrem Herrn und Meister, dem Teufel, eine stattliche Anzahl lebendiger Seelen zur Hölle, geschweige denn, daß sie viele ihrer Brüder am Leibe tödten." Er faßt die Anfangsbuchstaben der vier Orden: Carmeliter, Augustiner, Jakobiten und Minores in den verfluchten Namen „Kaym" zusammen und läßt sich von seiner Leidenschaft zu der fast komischen Beschuldigung hinreißen (trial. 4, 35): cum ingurgitate stomacho et sudoribus evaporatis indebite inficiunt aërem communiter et inferunt confratribus suis nocumenta. Aber an einem empfindlicheren Punkte weiß er sie zu fassen mit den Worten: patet, quommodo regaliam regis et totum saeculare dominium fratres sub-

[1]) In der Schrift: Against the orders of friars in den tracts and treatises p. 227.

dole nituntur destruere. Er hält sie also für staatsgefährlich. Ihrer fluchwürdigen Kunst, Arbeitskräfte zum Müssiggang zu verlocken, schreibt er die Verödung so großer Landstrecken in England zu. Es ist so sein nationales nicht minder als sein religiöses Gefühl, welches ihn gegen diese gefährlichen Verfechter der unwahren Kirche in die Schranken treibt.

Von der ersteren Seite her wenigstens bot ihm die Weltgeistlichkeit weniger Angriffspunkte dar, als die heimathlosen Vagabunden, die Mönche. Auch sonst bot sie ihm mehr noch Lebensfähiges, als die verdorbenen Bettelorden. Wycliffe ist sich des tiefen Gegensatzes, der eigentlich zwischen den Orden und der ordentlichen Geistlichkeit bestehen sollte, sehr wohl bewußt: aber er sieht, wie beide je von ihrem Standpunkt aus in das gleiche Verderben der Verweltlichung und der Heuchelei verfallen sind. „Es hat eine Zeit gegeben," sagt er, „wo unsere Bischöfe die Lügenbrüder wie die Teufel gehaßt haben sollen: doch nicht lange, so wurden Herodes und Pilatus Freunde. Aber diese Freundschaft, weissage ich, kann nicht bestehen; denn sie ist noch nicht begründet im Gesetze unseres Herrn Jesu Christi. Sie wird zum Verderben beider Theile, oder des einen ausschlagen: denn keine gute Verbindung ist die eines Christen mit Belial." [1]) Es liegt in dieser Vergleichung und seiner der Unterschied eines ausgearteten und verirrten Christenthums gänzlichen Verzerrung und Verkehrung. Beiden gegenüber ist nichts Anderes möglich, als das Zurückgehen auf das Ursprüngliche und Reinchristliche. Dieß spricht Wycliffe, was zuvörderst die pseudofratres betrifft, in einer merkwürdigen Stelle aus, (trial. 4, 30) Suppono, sagt er hier, quod aliqui fratres, quos Deus docere dignatur, ad religionem primaevam Christi devotius corvertentur, et relicta sua perfidia, sive obtenta sive petita Antichristi licentia, redibunt libere ad religionem Christi primaevam et tunc aedificabunt ecclesiam sicut Paulus. Diese Stelle nennt Neander [2]) eine merkwürdige Weissagung der Re-

---

[1]) Trial. 4, 36. Christiani — wenn es nicht Christi heißen sollte.

[2]) Kirchengeschichte B. 6, 326. Wie ich sehe, auch Lechler, a. a. O. 482. f. Man darf aedifico in keinem anderen Sinne nehmen, als in dem gewöhnlichen 1. Kor. 8, 1. Von einer Prophezeihung ist gar keine Rede. Er

formation Luthers, — daß aus dem Mönchsthum selbst eine Reaction hervorgehen werde zu einer Erneuerung der Kirche im Geiste des Paulus. Aber damit ist in diese Worte weit zu viel und außerhalb Wycliffe's Gesichtskreise Liegendes hineingelegt. Die umfassende reale Weissagung der Reformation, die wir in Wycliffe's ganzer Persönlichkeit erkennen, macht dergleichen gesuchte Prophezeihungen überflüssig. Wohl aber bestätigt diese Stelle, was wir oben schon von Wycliffe's Verhältniß zu den Bettelmönchen gesagt haben. So sehr sie immer auf Christus sich berufen für ihre angebliche evangelische Armuth: so sehr hätten eben sie es nöthig, zur prima religio Christi zurückzukehren; — während zugleich der starke Ton, den er auf dieses letztere Moment legt, uns zeigt, daß eben dieses Zurückgehen auf die prima religio Christi ebenso die Seele oder der Grund seiner praktischen Reformthätigkeit ist, wie sie die Stütze seiner dogmatischen war oder nach seiner Absicht sein sollte. Beachtenswerth ist dabei der Ausdruck: obtenta sive petita etc. gegenüber dem Papst, der unter dem Antichrist gemeint ist, sowie die Worte „sicut Paulus," welche uns für die Art, wie er auch den Beruf der Weltgeistlichkeit ansah, einen nicht zu übersehenden Wink geben. Wenn Wycliffe Paulus im Gegensatz zu den Bettelmönchen aufführt, so wird dieß, wie sonst oft, nur den Sinn haben: die geordnete, würdige Handarbeit des Apostels neben seiner unermüdeten rein evangelischen Predigt soll dem unwürdigen Gebettel und den nichtssagenden Heiligen-Legenden der Mönche gegenüber gestellt werden.

Als im Widerstreit mit dieser primaeva religio Christi greift er unmittelbar die ganze kirchliche Verfassung an. (4, 26). Er sagt, daß der Antichrist sub specie cleri 12 procuratores contra ecclesiam machinantes habe, nämlich: papas, cardinales, patriarchas, archipraesules, episcópos, archidiaconos, officiales, monachos, canonicos, bifurcatos, pseudofratres introductos, jam ultimo et quaestores: denen Allen gegenüber wisse die ursprüngliche Kirche nur vom Presbyter und Diakonus, und der erstere sei überdies mit dem Bischof identisch gewesen: wozu er denn die betreffenden Schriftstellen anführt.

---

spricht zunächst von den Bettelmönchen seiner Zeit und suppono heißt „ich erwarte oder hoffe bestimmt."

So aber sollte es auch jetzt wieder sein. Was den Papst insbesondere betrifft, so ist er ihm die Personification des ganzen antichristlichen Kirchenregiments. Für Wycliffe's ganze Stellung zu ihm giebt das obige „obtenta sive petita Anchristi licentia“ uns den Fingerzeig. Gab der Papst seine Einwilligung zu einer Reformation der Kirche auf Grund des Evangeliums, und bot dazu volle Hand, — das ist der Sinn dieser Worte — so war es gut: und dann hätte Wycliffe ihn als äußeres Oberhaupt der Kirche wohl anerkennen mögen. Willigte der Papst nicht ein, so ging man ohne ihn vor, auf Grund des Evangeliums, und mit Hülfe der neuen Mächte, von denen wir unten reden werden.

Der letztere Fall war eigentlich für Wycliffe der allein denkbare. Darum bemüht er sich auch nirgends, dem Papste irgendwie Einräumungen zu machen, sondern kehrt vielmehr den Gegensatz überall schroff hervor. Der Name Antichrist ist ihm gleichsam stehende Bezeichnung des Papstes geworden. [1]) Seine ganze Stimmung, die Anerkennung des Papstes, nur für den Fall daß er ein wahrhafter Nachfolger Christi sein wolle, und die Ueberzeugung, daß darüber niemals eine Sicherheit möglich sein werde, spricht sich sehr lebendig in dem schon erwähnten Briefe aus, mit dem er Urbans VI. Vorladung nach Rom beantwortete. Es zieht sich durch dieses ganze Schreiben ein sehr bemerkenswerther ironischer Ton. [2]) „Man sollte sich nicht an den Papst, auch an keinen Heiligen im Himmel wenden,“ belehrt er den Papst,“ außer sofern er zu Christus gebetet; denn Jakobus und Johannes irrten, Peter und Paul sündigten.“ „Ich hielte es für einen guten Rath, wenn der Papst diese weltliche Herrschaft weltlichen Herrn überlassen und recht bald alle Cleriker ebenso zu thun bewegen wollte. Denn so that Christus und lehrte so seine Jünger, bis der Feind diese Welt verblendet hatte.“ „Ich setze voraus,“ fährt er fort, „von unserem Papste, daß er kein

---

[1]) Tracts and treatises pag. 242, leave of Antichrist, Erlaubniß vom Papst, und so überall.

[2]) Ganz abgedruckt bei Vaughan, life 2, 455 ff. auch im Appendix bei Lewis, diesem ist der, in Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie pag. 566 abgedruckte, ohne Glück nachgefälscht.

Antichrist sein will. Denn er ist ja der oberste Vikar, den Christus hier auf Erden hat. Freilich aber wird diese Würde nur durch tugendhaftes Leben erlangt und bewahrt."

In diesem Briefe läßt uns die Aufforderung, die Geistlichen sollten der weltlichen Herrschaft entsagen, schon erkennen, daß dieß die Grundreform sei, welche allen andern vorangehen müsse: und die häufige und energische Wiederholung dieses Gedankens dient dem zur Bestätigung.

Wycliffe faßte dieses eine Mittel, welches freilich von der größten Tragweite war, fest ins Auge, und zauderte nie, überall mit Wort und That darauf zu dringen. Man sollte den Geistlichen ihre weltlichen Güter sammt und sonders entziehen. Dieser weltliche Besitz, die Simonie, wie er es nennt, ist an allem Uebel schuld. „Jetzt kann der Kirche geholfen, und die Simonie zerstört werden," ist sein erster Gedanke beim Ausbruch des päpstlichen Schismas. „Es ist diese leidige Dotation des Constantinus," sagt er im Trialogus, „durch welche das Gift in die Kirche hereingekommen ist, und nicht mit Unrecht hat dabei der Engel Wehe über sie gerufen." Die Prälaten berufen sich auf die Schrift, Num. 18: filiis autem Levi dedi omnes decimas Israel. Wenn sie aber den Theil des Spruchs so gut wüßten und befolgten, warum sie seinen ersten so gerne vergäßen: „in terra eorum," heiße es da, „nihil possidebitis!" So kommt er denn auf das einfache Ergebniß, das er in der Schrift über das Geldausfuhrverbot ausspricht. „Willst du ein Herr sein, so ist deine Apostelschaft verloren; und wenn ein Apostel, so ist es mit deiner Herrschaft Nichts mehr." Es gehört ihm also zum Begriff des Geistlichen, keinen weltlichen Besitz zu haben.

Diese Zurückführung der Geistlichen auf die evangelische Armuth, wie sie das Urchristenthum, die primaeva religio Christi lehrt, war der erste Schritt zur Wiederaufrichtung des wahren Verhältnisses zwischen Geistlichen und Laien. Betrachten wir Wycliffe's Bestrebungen zur Wiederherstellung dieses Verhältnisses im Ganzen, so kann sein Grundgedanke nur der gewesen sein: die geistliche Macht des Klerus über die Laien in eine freie geistige Einwirkung auf dieselben auf dem gemeinsamen Boden des Evangeliums zu verwandeln. Diesem Grundgedanken gemäß, spricht er vor Allem die Gewalt zu binden und zu lösen

unbedingt dem Papst und seinem Clerus ab. Außer sofern sie mit Christus geübt würde, setzt er hinzu: welches also von einer anderweitigen Prüfung abhinge. Der Bann, und was damit zusammenhängt, fällt weg. Er verweist den Menschen einfach auf das göttliche Wort und auf sein Gewissen: in Beziehung auf dieses ist zwischen Geistlichen und Laien kein Unterschied.

Dagegen ist es nun Sache der Geistlichen und ihr eigentlicher Beruf, vor Allem und allein das göttliche Wort zu predigen. Ich finde nicht, daß er, wie später Huß, hiezu auch die Laien aufgefordert hätte. Er wird nicht müde, diese Pflicht wieder und immer wieder einzuschärfen, im Gegensatz gegen die Verstrickung in das Weltliche einerseits und gegen die falsche mönchische Kontemplation andererseits. „Der höchste Dienst," sagt er, „den Menschen auf Erden erreichen können, ist, Gottes Wort predigen. Der Feind hat die Heuchler bethört, von diesem Dienste zu lassen, und ein falsches contemplatives Leben zu lehren: aber Johannes und Christus haben die Wüste verlassen, um zu predigen und Christus hieß seine Schüler hinausgehen, aller Welt das Evangelium zu verkündigen. Herr! welcher verfluchte Geist der Falschheit bewegt doch die Priester, ihr Leben in steinernen Mauern zu verbringen? Gott hat sie verdammt: sie sind gefährliche Betrüger und Ketzer. Hält man die Leute für Ketzer, die nicht halten des Papstes Gesetz, — sind nicht die Priester Ketzer, die sich weigern, das Evangelium zu predigen nach dem Gesetz Gottes?" „— — Gebet ist gut, aber Predigen ist besser. Predigen, Beten, die Sacramente verwalten, Gottes Gesetz lehren, ein gut Beispiel durch die Reinheit des Lebens geben, darin soll das Leben eines Priesters bestehen." [1])

Damit nun dieser Beruf in Ordnung geübt würde, dazu war nöthig, die Geistlichen mit den Laien, die Pfarrer mit den Gemeinden in eine bestimmte, engere Verbindung zu setzen. Hierzu bedurfte es vor Allem einer Hervorhebung der Rechte dieser letzteren.

Während er, wie wir sehen, den Geistlichen das Bann-

---

[1]) Vaughan, life etc. B. 2. pag. 14. 18.

recht und die ganze Schlüsselgewalt aberkennt, spricht er vielmehr den Laien ein sehr bestimmtes Recht, ihre Geistlichen zu tadeln und zu verklagen, also ein Controlrecht der Gemeinde über ihre Pfarrer, zu. Nach der 19ten der vom Papste verdammten propositiones reicht dieses Recht sogar ohne Weiteres bis zum Papst selbst hinauf. Den objectiven Kanon dazu hatte er ihnen in der Schrift gegeben.

Dieses Controlrecht der Gemeinde über ihren Pfarrer hatte sein Gegenbild und seine feste Grundlage darin, daß Wycliffe die Geistlichen auch in ihrem Lebensunterhalt ganz von der Gemeinde abhängig wissen will. Er betrachtet die Zehnten und Gaben durchaus unter dem Gesichtspunkt eines Almosens und behauptet unbedingt dessen Zurückziehbarkeit, im Falle der Geistliche seine Schuldigkeit nicht thue. Diese Einräumung, verbunden mit dem, was unten noch beizubringen ist, ist im Grunde nicht viel weniger, als die Postulirung des freien Wahlrechts der Gemeinde, und der Hauptsache nach war damit die protestantische Verwandlung der sacerdotes in ministri gegeben.

Nicht so bestimmt dagegen hat er auf einen andern Punkt gedrungen, der für die Annäherung der Geistlichen an die Laien von noch weit tieferer Bedeutung gewesen wäre: die Aufhebung des Cölibats. Er spricht sich darüber in der Schrift of wedded men and women so aus: [1]) „da denn die Hurerei so gefahrbringend ist, und die Priester so zur Wollust geneigt (frail) sind: so hat Gott im alten Gesetz befohlen, daß sie Weiber haben sollten und im neuen hat er es nirgends verboten; weder durch Christus, noch durch die Apostel, sondern er hat es vielmehr gebilligt. Aber freilich die Priester, welche völlige Keuschheit halten an Leib und Seele, thun am Besten: denn das jungfräuliche Leben ist doch viel besser.“ Man sieht hier, daß ihm das ehelose Leben für die Priester das wahre ist: und keiner seiner Anhänger hat es gewagt, auf diese Meinungsäußerung hin, die in den Aussprüchen des Apostels Paulus ihre feste Stütze hat, jene Schranke zu durchbrechen.

Dieß sind im Wesentlichen die Grundlagen für eine Re-

---

[1]) Bei Vaughan life etc. 305 (2 A.) und bei Lewis pag. 164.

formation der Kirche. Aber sie sind, wenn sie sich auch auf praktischem Gebiete bewegen, doch erst blos Theorie: wer sollte diese Grundsätze in die Praxis einführen? Woher konnte die Hülfe kommen?

Vom Papst und seiner Hierarchie nicht: darüber täuschte sich Wycliffe nicht. Zunächst konnte man nun etwa an ein allgemeines Concilium denken. Allein nirgends zeigt sich Wycliffe's heller Blick, der in diesem Punkt sogar durch den Nebel sah, der die Augen der deutschen Reformatoren in ihrer ersten Zeit noch umhüllte, glänzender als hier. „Weltliche Prälaten," sagt er in seiner Schrift: how Satan and his priests etc. — machen aus ihnen selber eine Kongregation und aus den niedern Geistlichen, die ihnen beistimmen. Wir aber sollen dem Gesetz Gottes und der Vernunft mehr folgen, als dem unsrer Päpste und Cardinäle." — — „Der Glaube, der die Kirche tausend Jahre lang erhielt, während der Satan gebunden war, will sie jetzt nicht mehr erhalten, seitdem jener los gelassen ist: daher diese Konzilien. Und wenn dann der größere Theil ihrer Mitglieder einer Ansicht beistimmt: dann soll die ganze heilige Kirche wissen, daß das von nun an Evangelium sei: durch diesen falschen Grundsatz (by this false principle) betrügt der Feind die Menschen."[1]) Er nennt es also ein falsches Princip, und es ist diese seine Ueberzeugung ein Beweis, wie fest ihm schon die Consequenzen aus seinem Begriffe von der Kirche standen; und wie er eine Reformation anstrebte, die man, wenn man das Wort nicht engherzig preßt, doch nicht anders wird bezeichnen können, denn als eine Reformation von Innen heraus.[2])

Wenn aber von einem Concil Nichts zu erwarten war, so vielleicht von den Universitäten und von der freien Entwicklung der Wissenschaft, als deren Repräsentanten man sie betrachten konnte.

---

[1]) Vaughan, life etc. B. 1, 347. (l. A.)

[2]) Gegen Neander. Es ist freilich mit solchen allgemeinen Bezeichnungen von „innerlich" und „äußerlich," wenn sie, wie bei Neander, nicht deutlicher erklärt werden, sehr wenig gesagt.

Wir haben oben auf die reformatorische Bedeutung der Universitäten hingewiesen, zugleich aber auch deren Schranke hervorgehoben. Was Wycliffes Stellung zu dieser Macht betrifft, so hat er jene vollständig in sich aufgenommen und diese durchbrochen. Das Erstere liegt einfach vor in dem wissenschaftlichen Charakter seiner ganzen Theologie, wie seiner Opposition gegen die einzelnen Lehren.[1] Das Zweite hat sich nur auf theoretischem Gebiete darin gezeigt, daß bei Wycliffe sich nirgends das Wissenschaftliche und Scholastisch-Abstrakte rein für sich, sondern immer nur mit dem Sittlich-Religiösen, dem Leben Zugewendeten vereint darstellte: wie er denn von den allzusubtilen Fragen immer mit einem gewissen Unwillen sich wegwendet. In seiner Praxis jedoch hat er den aristokratischen Charakter der Universität, der er angehörte, vollkommen in sich überwunden. Nicht nur dadurch, daß er stets in lebendigem Verkehre durch Schriften und Predigten mit dem Volke blieb, sondern auch, so viel wir wissen können, durch die Art seiner wissenschaftlichen Vorträge selbst. Diese haben sicherlich im Wesentlichen denselben Charakter an sich gehabt, wie der trialogus, und es mag für sie schon dieß bezeichnet sein, daß er seine Thätigkeit als Doktor der Theologie mit Herausgabe der populären Auslegung des Dekalogs eröffnete. Wood erzählt uns, daß, von Wycliffe's Vorträgen angeregt, die Scholaren ihre scholastischen Studien verlassen, für und wider die Bettelmönche leidenschaftlich Partei genommen haben, und sehr deutlich drückt sich diese Opposition gegen die scholastischen Universitäten und ihre unfruchtbare Abgeschlossenheit noch in der Aeußerung eines doctor Anglicus aus, der auf dem Concil zu Konstanz dem Huß entgegenhält, dieser Wycliffe habe ja

---

[1]) Was Turner, History of England 4, 420 bei Lebas, life etc. p. 303. vom trialogus sagt: „its attractive merit was, thad it combined the new opinions with the scholastik style of thinking and deduction" ist erst der Anfang des Richtigen. Daß aber Lebas, statt an dieser fruchtbaren Bemerkung weiterzugehen, vielmehr gegen eine solche Verbindung mit der Scholastik protestirt, kann einen Begriff geben von der äußerlichen Geschichtsbetrachtung, welcher diese englischen Biographien noch vielfach verhaftet sind.

ja alle Wissenschaft zerstören wollen: („quod Wicleff voluerit omnem scientiam destruere.“) [1])

Wie nun Wycliffe nach dem Bisherigen den aristokratischen Charakter dieser mittelalterlichen Schöpfungen zu überwinden strebt; so hat er nach der positiven Seite auf die Macht hingewiesen, mittels derer sich später die große Reformation wirklich vollzog.

Er hat auch hier bereits den Grundgedanken der Reformation ausgesprochen, den Luther in seiner Schrift an den deutschen Adel in die Worte faßt: „ob Gott durch den Laienstand seiner Kirche wolle aufhelfen.“

Wycliffe war es, der sich zum erstenmal wieder in großartigerem Maßstabe und mit selbstbewußter Energie ein ganzes Leben hindurch ans Volk, an die christliche Empfänglichkeit der Laien gewendet hat. Und zwar geschah dieß in so allseitiger Weise, daß man auch hier eine klare und durchgebildete Persönlichkeit erkennt.

Zunächst hat er diesen seinen Grundsatz in kleinem Maßstabe bethätigt an der Gemeinde, die ihm vertraut war. Wir können über diese Seite seiner Thätigkeit auf ein gleichzeitiges Gedicht von Chaucer verweisen, in dem dieser das Ideal eines Seelsorgers preist und zu dem sein Freund Wycliffe, wie — mit Recht ohne Zweifel — vermuthet worden ist, das Original gegeben hat; [2]) und fügen nur einige Worte über die Art seiner Predigten, auf die er überall das Hauptgewicht legt, bei. Wycliffe verließ die damals gewöhnliche Art, nach welcher der Prediger ein beliebiges Thema aufstellte, und darüber eine Rede mehr als eine Predigt hielt, verwarf ebenso auch die scholastisch-logische Weise, einen Vers der heiligen Schrift in viele Theile zu zerspalten und sie spitzfindig zu analysiren. Er brachte dagegen die Method of Exposition oder Postilating auf, nach welcher ein längerer Abschnitt der Schrift vorgelesen und dann zusammenhängend erklärt wurde. Es sind uns viele von diesen

---

1) In der Sammlung von Briefen Hußens, Wittenberg 1537. Man könnte die Aeußerung freilich auch als gegen Wycliffe's Realismus gerichtet auffassen; denn die meisten Mitglieder des Concils dachten nominalistisch.

2) Es steht z. B. bei Lebas.

Predigten und Predigtentwürfen noch erhalten, und man wird die Auszüge bei Vaughan nicht ohne großes Interesse durchlesen. Es weht darin ein so frischer Geist überzeugungsvoller Opposition, eine so edle, bescheidene, ganz in Gott ruhende Gesinnung, die Sprache ist so einfach und dabei so kraftvoll, daß ihre große, weithin sich verbreitende Wirkung nicht zu verwundern ist. Es ist nichts Schwärmerisches, nichts Mystisches darin, kein hoher Schwung, kein blendender Prunk der Worte; es ist nicht die Sprachgewalt und die Gedankentiefe Luthers; aber die klare, sittliche Kraft des christlichen Mannes, ein tiefer, würdiger Ernst und ein praktischer, die rein evangelische Lehre nach bestem Verständniß und in schlagenden Gegensätzen der abtrünnigen Zeit gegenüberstellender Gehalt.

Noch wichtiger für uns ist die zweite Form, in der er sich an das Volk wandte; jene armen Priester, von denen er so häufig spricht. Wie Wycliffe selbst sich zu ihnen verhielt, darüber giebt er uns keinen näheren Aufschluß und es ist auch sonsther nicht viel weiter bekannt, als daß, wie es in der Natur der Sache liegt, das ganze Institut von ihm ins Leben gerufen worden ist und sich durchaus auf seinen Grundsätzen erbaute: ohne daß man also nöthig hätte, mit Flathe u. a. auf albigensische und dergleichen Einflüsse zurückzugehen. [1]) Am besten lernt man sie aus Wycliffe's Schrift: „Why poor priests have no benefices" kennen. Auch so bleibt noch manches dunkel. Sie hatten sich verbunden keine Beneficien anzunehmen, das Evangelium nach apostolischer Weise zu predigen und dabei, wie Paulus, von ihrer Arbeit zu leben. „Daß sie keine Beneficien annehmen," sagt Wycliffe, „hat darin seinen Grund: sie fürchten sich vor der Sünde der Simonie, wollen nicht armer Leute Güter belasten, und glauben: wären sie zu einer bestimmten Pfarre verordnet durch sündige Menschen, so würden sie von besserer, der heiligen Kirche nützlicherer Beschäftigung abgebracht. Gleichwohl verdammen sie nicht solche Pfarrer, welche ihre Pflicht wohl thun, und wohnen, wo sie am meisten Nutzen stiften. [2]) So pre-

---

[1]) Ich finde auch bei Lechler darüber keinen weiteren Aufschluß.

[2]) Die Schrift ist abgedruckt hinter Gilpins life of J. W. p. 90—100.

digten sie, in einfacher Kleidung, ängstlich dem apostolischen Vorbilde nachstrebend, wandernd von Ort zu Ort, in Kirchen, auf Friedhöfen, auf Märkten und Straßen; ohne eingeholte Erlaubniß der Ortsgeistlichen, das Gericht ihrer kirchlichen Obern verachtend, aber durch den Zulauf des Volks, oft auch durch das Schwert der Edelleute vor Verfolgung geschützt.

So sehr auch diese ganze Art über jede kirchliche Ordnung hinauszustreben scheint, und so nahe die Gefahr lag, daß jeder Unbefugte den Predigerberuf sich nun anmaße, wie dieß denn von den Lolharden nach Wycliffe's Tode, als die Partei ohne Führer war, geschehen ist und wie wir schon zu seinen Lebzeiten von William Thorp wissen, daß er ohne die geistliche Weihe sich zu den wandernden Priestern gesellt hat: so haben wir doch keinen Grund, unter den armen Priestern zunächst etwas Anderes, als wirklich ordinirte Priester zu verstehen, und glauben auch, Alles zusammengenommen, daß es Wycliffe mit ihnen nur darum zu thun war, seine und des Evangeliums Lehre in lebendiger Weise zu verbreiten, nicht aber ein dauerndes kirchliches Institut zu schaffen, welches an die Stelle der ordentlichen Gemeindepfarrer hätte treten sollen. Der Fall von William Thorp ist eine Ausnahme. Das beweist die Ausführlichkeit und überhaupt die ganze Art, wie er uns überliefert ist; und wenn Wycliffe von den poor priests sagt, daß sie wohl auch Beneficien haben könnten: so hatten sie also deren erste Bedingung, die kirchliche Weihe.

Was aber das zweite betrifft, das Vorübergehende ihrer Bestimmung, so sagt ja Wycliffe oben selbst, er habe Nichts gegen die regelmäßigen Pfarrer, sofern sie nur ihre Pflicht thun wollten. Auch selbst jener Thorp erkennt das bischöfliche Weiherecht an.[1]) Und wenn Wycliffe es sonst an den Bettelmönchen so sehr tadelt, daß sie sich in fremde Sprengel eindrängen und Pfarrer und Beichtkinder entzweien, so konnte er einer in der Form so ähnlichen Waffe sich nicht wohl anders bedienen, als nur eben, wie sie nothwendig war zur Verbreitung seiner Lehren

Das Ausführlichste über die poor priests bei Vaughan, life etc. 2,196—206, 2. A., leider ohne genaueres Eingehen auf die hier berührten Fragen.

[1]) Vaughan, 2, 203 das Nähere. Bishops should admit no man to the priesthood, except that etc.

Die Frage, wie eine Kirche nach Wycliffe'schen Lehren sich definitiv gestalten sollte, wurde, wie es scheint, noch gar nicht praktisch. So angesehen, verdient es besonders hervorgehoben zu werden, daß Wycliffe selbst nicht diesen Reisepredigern sich angeschlossen, sondern sich durchaus an seinen unmittelbaren Wirkungskreis, die ihm anvertraute Pfarre, gebunden hat. Von welchem Gesichtspunkt aber diese ganze Art der Agitation zu beurtheilen ist, kann sich erst unten zeigen, wenn wir Wycliffe's Stellung zum Staat und zur weltlichen Obrigkeit werden untersucht haben.

Das volksthümliche Element, welches in dieser Mission der wandernden Priester lag, gewinnt indeß noch eine höhere, ächt nationale Bedeutung in der dritten Form, in welcher sich Wycliffe an das Volk wendete: in seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Die bei weitem größere Zahl seiner Schriften sind praktischen, die Fragen des Tages berührenden Inhalts und der Form nach dem Volke zugänglich, wofür schon die auffallende Kürze der meisten charakteristisch ist. Man könnte sie der Mehrzahl nach theologische und theologisch-politische Broschüren nennen. Die Sprache allerdings ringt sich noch zuweilen mühsam los von scholastischer Schwerfälligkeit; aber immer ist sie keck und schlagend, überall von volksthümlicher Kraft, und, was das Wichtigste ist, die meisten sind in der Sprache der Nation, in gutem Englisch geschrieben. [1])

Ihre Spitze erreicht diese Form der Appellation an das Volk in seiner englischen Bibelübersetzung, in welcher wir eine religiöse nicht minder als eine nationale That sehen müssen. Wenn Wycliffe den Gemeinden ein so bestimmtes Recht der Controle über ihre Geistlichen einräumte, so hat er ihnen mit seiner Bibelübersetzung den objectiven Kanon für die Ausübung dieses Rechts in die Hand gegeben. Er sagt dieß in seiner Vertheidigung selbst. „Man muß die Ketzer nicht hören, welche phantasiren, daß Laien die Schrift nicht lesen dürften. Die Schrift ist der Glaube der Kirche, und wenn denn die Laien diesen wissen sollen, so hören sie ihn am besten in der Sprache, die ihnen am geläufigsten ist. So scheint es von Nutzen, daß

[1]) Was nicht ursprünglich englisch geschrieben war, wurde wohl, wie bei Luther, von Wycliffe selbst oder von Andern alsbald übersetzt.

die Gläubigen selbst erforschen und entdecken den Sinn des Glaubens (the sense of the faith), demnach dürfen wir die Gesetze der Prälaten nicht als Glaubensartikel annehmen, noch ihren Worten anders glauben, als wie sie in der heiligen Schrift begründet sind." „In diesem Werke aber," fährt er fort, „suche ich kein geschraubtes fremdartiges Englisch, sondern das leichteste und gebräuchlichste." [1]) Das Volk sollte in den Stand gesetzt werden, selbst über das, was ihm als religiöse Wahrheit geboten wurde, zu urtheilen. In wie hohem Grade dieß Wycliffe'n gelungen ist, das liest sich aus der grimmigen Sprache heraus, in welcher sein erbitterter Zeitgenosse, der Chronist Knyghton die Wirkungen von Wycliffe's Bibelübersetzung beschreibt. „Dieser Magister Wycliffe," sagt er, „hat das Evangelium, welches Christus den Klerikern und Doktoren der Kirche verliehen, in die englische Sprache, ich meine nicht die der Engel (in linguam anglicam non angelicam) übersetzt; so wird es durch ihn gemein gemacht und mehr offenbar den Laien und Weibern, die lesen können, als es recht gut beschlagenen Klerikern (admodum litteratis et bene intelligentibus) zu sein pflegt. So wird die Perle des Evangeliums zerstreut und von den Säuen mit Füßen getreten." Die englischen Biographen und Geschichtschreiber aber versichern einstimmig, daß Wycliffe's Bibelübersetzung in der Geschichte der englischen Sprache und folglich der englischen Nationalität Epoche gemacht habe und unterlassen nicht, darauf hinzuweisen, daß Chaucer, mit dem die Geschichte der neueren engschen Poesie beginnt, ein Zeitgenosse und, wenn nicht vertrauter Freund, so jedenfalls Gesinnungsverwandter Wycliffejs gewesen ist. Ihn in dieser Beziehung Luthern ganz gleich zu stellen, wie einige Engländer gethan haben, ist freilich falsch; uns genügt für Wycliffe's reformatorische Bedeutung so viel zu gewinnen, daß in seinem reformatorischen Wirken das religiöse Element mit dem nationalen Hand in Hand gegangen ist. Dieß wird sich uns noch deutlicher darstellen, wenn wir jetzt weiterhin seine Stellung zum Staat, seine Anschauung des Verhältnisses der geistlichen Macht zur weltlichen ins Auge fassen.

Wycliffe durfte sich nicht blos an die Laien in ihrer unor-

---

[1]) Lebas, Life etc. pag. 224.

ganischen Form nicht blos an das Volk wenden. Es mußte an den Organismus des Volks, den nationalen Staat appellirt werden. Die natürliche Folge einer solchen Hervorhebung der neuen Macht aber war eine Ueberspannung derselben, selbst über ihre natürlichen Grenzen hinaus; eine Ueberspannung, welche aber besser aus den Verhältnissen zu begreifen, als von vornherein zu tadeln und zu verdammen sein möchte.

Wycliffe widmete sich auf der Universität neben dem theologischen auch dem Studium des englischen Rechts und wir haben oben bei Gelegenheit seiner Besprechung des Ehesacraments hieran zu erinnern gehabt. Das Studium des Rechts hat nun auch auf seine ganze Ansicht vom Verhältniß der Kirche zum Staat sichtbar bedeutenden Einfluß geübt, auf dessen Spuren im Einzelnen wir nicht erst überall hinzuweisen nöthig haben werden.

Vor Allem nimmt er für die Laien sowohl in ihrer Form als einfache Bürger und Unterthanen, wie auch als öffentliche Gewalten ihren bestimmten Platz in der Kirche selbst in Anspruch. Er eifert sehr nachdrücklich gegen diejenigen, welche die Kirche allein aus Papst, Cardinälen, Prälaten bestehen lassen. „Dreierlei Diener," sagt er (trial. 4, 26), „hat die Kirche: — die ersten und untersten sind die einfachen Unterthanen (simplices laborantes). Die zweiten und mittleren sind die potentatus ordinationem Christi in ecclesia defendentes, die Staatsgewalt, die weltlichen, ordentlichen Gewalten. Die obersten und letzten sind die Priester, welche das Evangelium richtig predigen (sacerdotes Christi recte ejus evangelium praedicantes): und diese sind gleichsam die Seele des Leibes.

Diesen Leib aber beschreibt er an einer andern Stelle in der Antwort an König Richard II. [1]) als das Königreich England, von dem der Klerus und der Laienstand die Glieder sein sollen: und wenn wir sein Verhältniß zum Papst, dem er in seiner Ansicht von der Kirche durchaus keine nothwendige Bedeutung mehr zugesteht, berücksichtigen, so können wir sagen, daß

---

[1]) Tracts and Treatises p. 295. — for as much then as the kingdom of England ought to be one body, and the clergy with the commonalty the nembers thereof.

ihm Staat und Kirche insofern identisch sind, als sie ganz aus denselben Bestandtheilen gebildet sind. Die Glieder sind dieselben, und auch ihre Stellung zu einander bleibt unverändert, mit welchem von beiden Namen man das Ganze bezeichnen möge. Man muß hier noch dazu nehmen, daß Wycliffe den Blick fast nie über den engen Gesichtskreis des englischen Staates hinausgerichtet und dessen Bedürfnisse allein überall im Auge hat. Von seiner Vertheidigung der nationalen Interessen des Staats gegen die fremden Uebergriffe haben wir in der Lebensbeschreibung bereits verschiedene Beispiele gehabt. Insbesondere stark tritt dieser nationale Gesichtspunkt heraus in der schon erwähnten Schrift über die päpstliche Forderung des Vasallenzinses. Er redet hier ganz im ritterlich-englischen Tone. Die Schrift ist in der Form von Reden weltlicher Herrn über diesen streitigen Gegenstand abgefaßt. [1]) Da läßt er den ersten Ritter sagen: die Lehensabhängigkeit gründe sich auf das Recht der Eroberung durch Waffen: so sei aber dieses Verhältniß zum Papst nicht entstanden: sollte es etwa mit solchen Mitteln behauptet werden wollen, nun wohl, so hätten sie auch Schwerter. Lehenspflicht, bemerkt der Zweite, leistet man dem, von dem man Lehensschutz genießt. Das trifft hier nicht: und dazu, wie kommts, daß der Papst, dessen vornehmste Sorge sein soll Christo nachzufolgen, der ja nicht hatte, wo er sein Haupt niederlegen konnte, nun weltilche Herrschaft begehrt? Man sollte das überhaupt den Geistlichen niederlegen, meint der Dritte, ihr einziges Ziel sei heutzutage, das Land zu plündern, der dritte Theil sei schon in ihrer Hand. Ihr gemeinsames Resultat ist, daß nicht der Papst ihr Herr sei, sondern Christus: sei doch der Papst, so lange er in einer Todsünde begriffen sei, zur Herrschaft überhaupt unfähig. Wir haben oben gesehen, wie er überall jede nationale Regung der Parlamente mit Wort und Feder unterstützte.

Der königlichen Macht gibt er einen sehr weiten Umfang. Er stellt trial. 4, 15 Papst und König einander gegenüber. Au-

---

[1]) Sie ist vollständig abgedruckt im Appendix bei Lewis. Die Frage von Vaughan, Gronemann, Lebas, ob und wo diese Reden gehalten worden sein mögen, scheint völlig unfruchtbar. Mir scheinen blos Einkleidung und Form der eigenen Gedanken Wycliffe's zu sein.

gustinus sage: wie der Papst der Stellvertreter Christi, so sei der König der Stellvertreter Gottes. „Das verstehe ich so. Wie der Papst der humanitas Christi nachfolgen soll, indem er in den Sitten ein armes Leben führt nach der Weise Christi und der Apostel und mehr als die Uebrigen den Schimpf der Verachtung trägt: so soll der Körper der Stellvertreter Gottes sein, indem er die Rebellen und die da brechen Gottes Ordnung strenge mit seiner zwingenden Kraft im Zaum hält." Die Hauptquelle für seine Ansicht aber sind jene achtzehn Sätze, welche der Papst aus Wycliffe's Schriften gezogen und in seiner Bulle verdammt hat, zusammengenommen mit der Vertheidigung, die Wycliffe darauf folgen ließ. [1]) Ihr wesentlicher Inhalt, sofern er das Verhältniß der weltlichen Herren zur Kirche angeht, ist in der sechsten und siebenten Proposition enthalten. „Wenn ein Gott ist, so können die weltlichen Herren rechtlich Glücksgüter der sündigenden Kirche entziehen. Ob aber die Kirche in einem solchen Zustande sei oder nicht, ist eben dieser weltlichen Herrn Sache zu entscheiden. Den Fall gesetzt, so mögen sie in gutem Glauben handeln, ja vielmehr bei Strafe ewiger Verdammniß ihr ihre zeitlichen Güter entziehen." Dazu lautete der erste Satz: „kein Mensch, ja nach der zweiten Proposition selbst Gott nicht, vermöge seiner Selbstbeschränkung, seiner potestas ordinata nämlich, wie die Vertheidigung hinzusetzt, kein Mensch habe dem Petrus und seinen Nachfolgern ewige politische Herrschaft über die Welt geben können": ein Satz, den er freilich in der Vertheidigung sophistisch genug mit 1. Kor. 15, 24 deckt, so daß er mit dem Glauben an die Auferstehung des Fleisches, wo alle weltliche Herrschaft ja doch aufhören müsse, zusammenfallen soll. Auch die ersteren Sätze beschränkt er in der 17. Proposition dahin: „licet regibus in casibus limitatis a jure." Die Fälle, wo der Staat einschreiten solle, müssen gesetzlich bestimmt sein. Allein wenn er auch im Trialogus und sonst ein solches gesetzliches Verfahren damit namhaft macht, daß er sagt: der König solle bei Sterbefällen das weltliche Besitzthum einfach zu sich nehmen und nicht weiter damit belehnen, — so geht doch die Tragweite jenes Satzes über ein derartiges allmähliges Reformiren weit hinaus. Wenn

---

[1]) Vaughan, life etc. 1. p. 426—433 (1. A.)

nach der oben angeführten Stelle des Trialogus der König der Stellvertreter Gottes ist, und die Ordnungen des Gesetzes Gottes, die er vertheidigen soll, keine andern sind, als die ursprünglichen christlichen Zustände des Evangeliums, von denen die Geistlichen, wie er überall behauptet, abgefallen sind: so ist damit der weltlichen Gewalt ein Reformationsrecht von der größten Ausdehnung gegeben. Die unbedingteste Vollmacht, die große Hauptreform der Güterentziehung mit alleinigem Vorbehalt der Schonung der Personen [1]) sofort zu vollziehen ist damit überall vorausgesetzt. Jene Berufung auf die göttliche Allmacht (prop. 6) führt er in der Vertheidigung wiederum auf eine Weise aus, welche die katholischen Geschichtschreiber wie Lingard u. A. sehr in Zorn bringt. „Ist Gott, so kann er Alles, (Matth. 3. Deus potest de lapidibus etc.) er kann also auch den weltlichen Herren zu jener Maßregel die Vollmacht geben." Dieses Sophisma stützt er im sechszehnten Satze mit dem uns schon bekannten Prinzip, daß der weltliche Besitz der Geistlichen ein rückziehbares Almosen sei. Ueberdieß (prop. 16) sind ja die Kirchengüter nur unter der Bedingung der Erbauung der Kirche und zur Ehre Gottes gegeben: ut Deus honoretur et ecclesia aedificetur. Fällt die Bedingung, dann auch die Schenkung. Ob diese Bedingung vorhanden sei, hätten dann die domini temporales, die Staatsgewalt zu entscheiden.

Wycliffe hat somit die weltliche Macht gegen die geistliche Verderbniß unumwunden zum Kampfe gerufen. Auch im Trialogus beginnt er seine Deduction der Rechte der weltlichen Herren, welche im Wesentlichen nur mit stärkerem Ausdruck mit den propositiones übereinstimmt, mit den Worten (4, 18): „Wenn es Gott gefällt, wird das zu den Ohren der weltlichen Herren kommen." Er wälzt hier sogar alle Verantwortung für den gegenwärtigen schlimmen Zustand der Kirche auf die weltlichen Herren, welche nicht helfen wollten, so sie doch könnten. Vergebens halte man Gelübde und schriftliche Versprechungen entgegen. Ob man denn das Gelübde, seinen eigenen Bruder zu tödten, auch erfüllen würde? Er stützt seine Ansicht auch mit Gründen der Schrift, von denen einige als Proben seiner Exegese hier stehen mögen.

---

[1]) Save their persons, sagt er an mehreren Stellen ausdrücklich.

„Christus selbst habe von dieser königlichen Gewalt Gebrauch gemacht, da er selbst die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel jagte, und so die Priester zurechtwies. Die weltlichen Herren sollten sich doch an die sechs gratitudines erinnern, welche ihnen Gott erzeigt habe. Unter diesen nennt er unter anderem die zwei: Christus war Herr der Zeit und hätte geboren werden können, wenn er gewollt; allein er hat es vorgezogen, zu der Zeit geboren zu werden, wo die weltliche Gewalt am meisten blühte (nach Luk. 2, exiit edictum etc.). Weiter hätte Christus herrschen können über alle Reiche der Welt, und doch wollte er die weltliche Herrschaft nicht im Geringsten schmälern: wie es denn so geschah, daß er nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegen sollte.

Rücksichtlich seiner ganzen Stellung zu den domini temporales ist aber nun von vornherein zu bemerken, daß diese weltliche Gewalt bereits in den Parlamenten sich zur Vertretung der Nation gegliedert hatte: und daß somit eine Hauptstütze des, bei Wycliffe nicht minder oft als bei Luther vorgebrachten Vorwurfs der Schmeichelei gegen die Mächtigen schon von vornherein keine rechte Gestalt gewinnen kann. Mit diesem Vorwurf verbindet sich indeß gelegentlich eine andere Behauptung, daß Wycliffe eigentlich überhaupt kein Mann des Volks gewesen sei, daß er seine Anhänger meist nur unter den höheren Ständen gehabt habe, und daß seine Wirkungen deshalb auch nur vorübergehend gewesen seien. [1]) Gewissermaßen das Widerspiel zu diesem Vorwurf bildet ein anderer, welcher in ihm eine völlig revolutionäre Erscheinung sieht, ihm dem Bauernaufstand des John Ball und Wat Tyler in die Schuhe schiebt, und von Knyghton und Walsingham bis auf Lingard herab bald mehr, bald weniger verblümt wiederholt worden ist. Beides ist schon früh nach seinem Tode von Polydorus Vergilius zusammengefaßt worden, mit den Worten: „et ut impure tantum facinoris — faceret, Regi ante omnes summum in cunctos ordinis prae-

---

[1]) So Guerike in der oben angeführten Stelle: 1, 779, „Um ein Mann des olkes zu werden, fehlte ihm die rechte Kraft des heiligen Geistes und dem Volke die Einsicht.“ Hase, Kirchengesch. (6 A.) p. 343; auch Gieseler und Leo.

fectos imperium jusque tribuit. — Praeterea homo nocendi cupiduscertum habens non facile viros doctos veneno infici, utpote qui rationes admittant, cogitavit imperitum vulgus in suam imprimis sectam sibi trahendam. — Non contentus itaque implevisse Codices latine scriptos de sua haeresi, etiam ex illis commentarios patria lingua conscriptos fecit, — ut etiam agrestes maleficae superstitionis peritos redderet.“ [1]) Mit der Berichtigung dieses doppelten Vorwurfs müssen wir unsere Zusammenfassung von Wycliffe's ganzer reformatischer Bedeutung beginnen.

Daß Wycliffe kein Mann des Volkes gewesen, wie Luther, oder auch nur wie Huß, ist wahr. Die Wahrheit des Satzes besteht aber hauptsächlich darin, daß seine Zeit in allen Beziehungen noch nicht reif war, die umfassende Reformation zu vollziehen, zu welcher in seinen Schriften und in seiner ganzen Persönlichkeit überall die Keime bemerkbar sind. Es sind zum Theil sehr äußerlich scheinende Umstände, die eine allgemeine Bewegung hinderten. Die Buchdruckerkunst war noch nicht erfunden, die Kunst zu lesen sehr wenig verbreitet, der Verkehr noch überall erschwert und gebunden. Aber diese äußerlichen Dinge sind nur der Widerschein von dem Druck, der noch auf den Geistern lag. Wer, der auch nur Wycliffe's Ausfälle gegen die Bettelmönche gelesen, möchte behaupten, daß es ihm an der Kraft zum Volke zu sprechen, gefehlt habe? Er aber war die Stimme eines Predigers in der Wüste: und was sollte vom Volk erwartet werden, wenn selbst ein Mann, wie der Herzog von Lancaster so wenig den innern Zusammenhang weder des herrschenden Priesterregiments, noch der Plane Wycliffe's begriff, daß er ihn bei jeder Bestreitung eines Dogmas gänzlich im Stiche zu lassen Miene machte, und ihn hier unbedingt an seine kirchlichen Obern verwies?

Wichtiger ist der zweite Vorwurf; der des Revolutionirens, des Reformirens von Außen her, nach Neanders Ausdrucke. Zwar, was die Beschuldigung betrifft, die ihn zum Urheber des Bauernaufstandes von John Ball und Wat Tyler macht: so müßte die Sache erst viel genauer, als bis jetzt geschehen, un-

[1]) Bei Lewis p. XXII.

tersucht sein, ehe wir auch nur mit Stäudlin [1]) so viel zugeben könnten, daß Wycliffe daran eben so viel oder eben so wenig Schuld trage, als Luther an dem der deutschen Bauern. Wenigstens ist von den englischen Aufrührern bekannt, daß sie nicht Wycliffe und seine Anhänger, sondern vielmehr die Bettelmönche, seine erbittertsten Gegner, zur Alleinherrschaft erheben wollten. Der Herzog von Lancaster, sein Beschützer, war der hauptsächlichste Gegenstand des Hasses der Aufständischen. Wycliffe selbst hat sehr nachdrücklich gegen die Behauptung protestirt, daß er die Leute aufgefordert, ihren Herren den Zehnten zu verweigern, und man hat auch nicht nöthig, zur Erklärung jenes Aufstandes auf eine solche Anregung zurückzugehen. Dagegen spricht er im trial. 4, 17. wirklich den gefährlich mißdeutbaren Satz aus: titulo gratiae justorum sunt omnia, und die Gemeinden fordert er mit geraden und heftigen Worten auf: schlechten Geistlichen ihre Zehnten zu entziehen und sie auf bessere zu übertragen. „Auf diese Art," ruft er aus, „könnte und sollte das Volk ohne Weiteres (freely) ihre Almosen, (womit er nichts anderes, als die ordentlichen Zehnten meint), den treuen Priestern geben, welche treulich ihre Regel halten, und das Evangelium lehren, und sollten sie den schlechten Priestern entziehen, und nicht genöthigt sein, ihre Zehnten zu zahlen. [2])" Wie leicht aus seinen kühnen, überall nach dem Idealen strebenden Sätzen schwärmerische Abirrungen sich erzeugen konnten, das zeigen die gesteigerten Ansichten einzelner seiner Anhänger, oder solcher Schwärmer, die ihre Anregung aus der Wycliffe'schen Bewegung erhalten hatten. Wir führen einige Proben an. Eine der Thesen Reppingdons, eines seiner Anhänger lautete: „jeder, welcher einem Mönche, der das Evangelium predigt, ein Almosen gibt, oder wer ein solches annimmt, sind beide der Simonie schuldig und excommunicirt." [3]) Ein gewisser William Swynderby, ein Zeitgenosse Wycliffe's der sehr vielen Zulauf hatte, behauptete: „keiner, der dem göttlichen Gesetz zuwiderlebt, ist ein Priester, mag er auch vom Bi-

[1]) In seiner Kirchengeschichte von Großbrittanien, Lechler a. a. O. 472 widerlegt die Vorwürfe gründlich und gut.

[2]) In der Schrift: „why poor priests etc. bei Gilpins p. 100.

[3]) Lewis, p. 272. im Appendix. Dort auch das Folgende.

schof ordinirt sein," und rücksichtlich der Taufe: „ein Kind ist nicht wahrhaft getauft, wenn entweder der taufende Priester, oder die Pathen in einer Todsünde begriffen sind": Sätze, in denen die überspannte Innerlichkeit völlig wieder in eine todte Aeußerlichkeit umzuschlagen Gefahr läuft. Ein ähnlicher Geist spricht auch aus den von den Lolharden nach Wylliffe's Tode dem Parlamente vorgelegten conclusiones. Nachdem sie in der vierten das fictum miraculum Sacramenti panis angegriffen haben, fahren sie fort: „Möchten sie doch glauben, wie unser doctor evangelicus Wycliffe: quia nos supponimus quod per istum modum (nach seiner Lehre) potest quilibet fidelis homo et mulier in Dei lege facere sacramentum istius panis sine aliquo tali miraculo. Das ist nun freilich so nicht seine Lehre: sondern blos die Uebertreibung einer oben angeführten Aeußerung im Trialogus. Die zehnte These lautet: quod homicidium per bellum vel praetensam legem justitiae pro temporali causa sine spirituali revelatione est expresse contrarium novo testamento; und die zwölfte: quod multitudo artium non necessariarum usitatarum in regno nostro nutrit multum peccatum. Ihnen schiene es aus diesem Grunde gut, quod aurifabri et armatores et omnimodae artes non necessariae homini secundum Apostolum destruerentur, pro incremento virtutis. Ueber die Erlaubtheit des Krieges hatte auch Wycliffe selbst schwere Bedenken. Freilich, sagt er, sei ein Volk oft mit Krieg zu strafen, und Gott strafe es oft damit. Aber Menschen sollten nicht träumen, daß Gott sie so strafen wolle, außer wenn Gott selber es ihnen sage. [1])

So möchte er auch hier sofort dasjenige verwirklicht sehen, was er als ursprünglich im Sinn und Zweck des Christenthums liegend erkannt hat.

Von diesem Gesichtspunkte nun ist wohl sein ganzes reformatorisches Wirken überhaupt zu beurtheilen. Schenkel hat einen gemäßigten und glücklichen Ausdruck gefunden, wenn er sagt: [2]) „Wycliffe wollte zu sehr blos das Apostolische kopiren." Die tiefe Schuld des Bestehenden, seine nicht länger zu ertra-

---

[1]) Ibid.

[2]) Wesen des Protestantismus 2. p. 49.

genden Mißbräuche und Sünden sind erkannt: ein neues Princip ist aufgegangen: aber es ist bei all seiner ursprünglichen Stärke noch nicht durchgebildet, und hat sich noch nicht in sich selbst vertieft und gesammelt. An allen Punkten bricht das Neue heraus, nach allen Mitteln greift es, um sich zu verwirklichen: aber es hat seine eigene Wahrheit noch nicht gefunden, es versteht sich selbst noch nicht, und die Wahrheiten, die es findet, sind ihm alle noch transcendent und äußerlich.

Das ist der Fortschritt Wycliffe's und das ist seine Schranke. Wir behalten die nähere Bestimmung dieser Schranke, welche aber allerdings zugleich auch der Natur der Sache nach das Positive des Fortschritts erst in sein wahres Licht setzen muß, der Vergleichung Wycliffe's mit Luther vor. Hier aber fassen wir, ehe wir weiter gehen, nur das Positive allein fest ins Auge. Wir wiederholen den Satz, mit dem wir unsere Schilderung Wycliffe's begonnen haben, und der nun schon eine Stütze, wenn auch nicht seine ganze Rechtfertigung in dieser Schilderung haben wird. In Wycliffe ist das protestantische Princip zum erstenmal nach allen seinen Grundbeziehungen zum Bewußtsein gekommen. Es hat sich in der Fülle einer geschlossenen Persönlichkeit ausgesprochen: und auf alle Grundmächte der mittelalterlichen Weltanschauung ist durch ihn der erste in sich zusammenhängende Angriff geschehen.

Vor Allem von innen heraus, auf dem dogmatischen Gebiete. Wycliffe hat die Reformation vorgebildet, indem er durch Hinwegräumung aller Mittelmächte, der scurrae, den Weg zum König, wie er selbst sagt, frei gemacht, und den Menschen wieder ganz allein auf den unabänderlichen göttlichen Rathschluß, die göttliche Gnade gestellt hat. Blos die andere Seite hiervon ist die Hervorkehrung des Anthropologischen, welche ihren Sitz hat in der ernsten und tiefen Fassung der Sünde, und in der Bedeutung des Denkens im Systeme, welches als Substanz des Glaubens gefaßt, wie von Wycliffe geschieht, weiterhin zu diesem selbst in seiner tieferen Fassung, und damit zu einer Erneuerung der wahren Auffassung der Versöhnung des Menschen mit Gott hinführt.

Auf dieser theologischen Grundlage durchbricht er, gegen

die katholischen Fundamentaldogmen gerichtet, eine Ringmauer der alten Kirche nach der andern, die Transsubstantiation und die ganze äußerliche Lehre von der Buße, und erschüttert auch die übrigen mit. Er unterhöhlt ihren Grundstein, indem er der sichtbaren Kirche das neue Princip einer neuen Gemeinschaft, indem er die Idee der Kirche ihrer verderbten Wirklichkeit mit Kraft entgegenhält. Zugleich weist er auf den alten Fels der Schrift zurück, auf dem ein neuer Bau sich erheben soll: und hat so der ganzen entarteten Kirche im Princip abgesagt. Mit diesem Princip bleibt er nicht innerhalb der Theorie, der Schule, der Universität, um in müssigem Wägen des Für und Wider die eigene Person feige zu sichern. Vielmehr er tritt damit hinaus vor das christliche Volk: und sagt sich damit los von dem mittelalterlichen Geist in seinen freien wissenschaftlichen Instituten, wie er ihn auf dem Gebiete der kirchlichen Formen überwindet. Er widersagt der Scholastik wie der Hierarchie. Aengstlich an den wiedergewonnenen Grund sich festhaltend, strebt er so, unvermittelt, in heftigem Drange, überall nach den reinen apostolischen Formen zurück: sie zurückzuführen, ruft er den lange verabsäumten Laienstand in den Kampf. In allen Formen, im Kleinen seiner anvertrauten Gemeinde, durch die innere Mission der armen Priester, durch volksthümliche Schriften und durch die Uebersetzung der heiligen Schrift, und endlich durch engen Anschluß an die Staatsgewalt appellirt er an die nationalen Kräfte.

Aber diese Kräfte waren noch nicht reif für ihre große Aufgabe. Sie verstanden nicht, was Wycliffe wollte und wonach er mühsam rang. Um seine tiefe und und umfassende Bedeutung zu würdigen, müssen wir erst weiterhin seine Gegner fragen. Es war sein Loos, im eignen Lande nicht verstanden, von der Folgezeit nur halb gewürdigt, von unsern Reformatoren verleugnet und geschmäht zu werden. Zwar in England war zu seinen Lebzeiten die Zahl seiner Anhänger sehr groß. „Wo man einen Menschen sehe," klagt Knyghton, „sei es ein Lollharde." Aber die nächste Zeit war der nationalen Sache und der Verbesserung des Glaubens nicht günstig. Statt mit dieser populären Bewegung gemeinsame Sache zu machen, und den wankenden Thron auf ihren stürmischen Wellen kühn zu befestigen, folgte Richard II.

den Schwankungen seiner matten Willkühr, ließ sich ohne festes Steuer von einer Seite zur andern werfen; und als ihn der stolze Bolingbroke überwunden hatte, und mit ihm ein neues Haus auf den Thron kam, mußte dieser sich auf die hohe Geistlichkeit stützen, und alle Mißbräuche, gegen welche Wycliffe gekämpft hatte, schossen neu auf. Die Lollharden wurden blutig verfolgt, die heilige Schrift und andere religiöse Schriften in englischer Sprache zu verbreiten verboten; der edle Cobham fiel als Märtyrer; und es gelang, in England die neue Lehre so weit zu unterdrücken, daß sie allmählig abstarb und nur geringe Reste bis zur Reformation sich kümmerlich fort erhielten.

Allein der Funke, der in England, seinem mütterlichen Boden unterdrückt, nur unter der Asche fortglühte, schlug an einem andern Orte in neuen Flammen aus.

II. Theil.

—

Wycliffe's reformatorische Bedeutung, gegenüber den Vorläufern und dem Reformator.

Zweiten Theiles

I. Abschnitt.

Wycliffe und Huß.[1])

Die Momente, welche in Wycliffe noch ungeschieden beisammen waren, das praktische und das theoretische, kurz ausgedrückt die Polemik gegen die Kirche und gegen die Schule, treten nach seinem Tode auseinander und schaffen sich jedes wieder seinen besonderen Vertreter. Zunächst sind es die praktischen Elemente, an denen weiter gebaut wird, und der Eine große Kampf wird als Polemik gegen das kirchliche Leben wieder aufgenommen und weiter fortgeführt.

Es ist eine alte Sage, daß Wycliffe selbst nach Böhmen gekommen sei und seine Lehren dort verbreitet habe. Die Bewegung, die er veranlaßt hatte, lebte hier neu auf und ein Theil seines Geistes ließ sich auf einen Mann von eigenthümlicher Kraft nieder: Johann Huß von Hussinecz. Mit den Schriften Wycliffe's durch seinen Freund Hieronymus von Prag, der in Oxford studirt und jene mit nach Prag gebracht hatte, bekannt

[1]) Unsere Quellen sind außer den gewöhnlichen: Wessenberg, große Koncilien, Neander, Kirchengeschichte B. 6. Gieseler &c. besonders Huß's Schrift de ecclesia und eine im Jahr 1537 zu Wittenberg gedruckte lateinische Briefsammlung, der ein Bericht über den ganzen Prozeß von von einem Augenzeugen beigefügt ist.

gemacht, Magister der freien Künste, Lehrer der Theologie in Prag, predigte er in böhmischer Sprache, seit 1462 in der Bethlehemskapelle, gegen die verderbte Zeit, den entarteten Klerus, gegen alles Abgöttische an Geistlichen und Laien, Hohen und Niedern; durch die eindringende Kraft seiner Rede nicht minder, als durch den tiefen Ernst seines strengen Wandels. Von König Wenzel geduldet, ja begünstigt, verbündet mit dem freieren und gelehrteren Hieronymus, seit 1409 im Streit mit den deutschen Gelehrten, deren Nation er die seitherigen drei Stimmen auf der Universität entzog, um zwei davon seinen Böhmen zuzulegen, erweckte er den Verdacht der Hierarchie gegen sich, deren Vertreter, der Erzbischof Zbynek, ihm im Namen des Papstes das Predigen untersagte. Huß ließ sich nicht hemmen, ermuthigt durch die Stimme der Universität, welche das Verfahren des Erzbischofs mißbilligte. Zbynek nahm seine Beschuldigung der Kezerei zurück. Aber Huß durch die Kreuzbulle gegen König Ladislaus gereizt, predigte heftiger. Vergebens sendete er Abgeordnete an den Papst, welche mißhandelt und nicht gehört wurden. Da ward er excommunicirt und sein Aufenthaltsort mit dem Interdict belegt. Er appellirte vom Papst an Christum, zog sich nach Hussinecz zurück, und fuhr zu predigen fort. Als das Koncil zu Konstanz eröffnet war, begab er sich dorthin, weil er sich von dem Verdacht der Kezerei, der ihm ein Greuel war, zu reinigen trachtete, versehen mit kaiserlichem Geleite und guten Zeugnissen der Orthodoxie. Allein das Koncil war über die leztere einer andern Ansicht: es hielt dem Kezer die Treue nicht und verbrannte ihn am 6. Juli 1415.

Beginnen wir, um das nähere Verhältniß Hußens zu Wycliffe festzustellen, mit dem Dogmatischen, so sind es hauptsächlich zwei Dogmen, welche ihn dem Koncil als Kezer verdächtig machten: die Lehre von der Eucharistie und die Lehre von der Kirche. Rücksichtlich der ersteren hat man ihm drei Häresieen aufgebürdet. Erstens beschuldigte man ihn, er habe wie Wycliffe die Transsubstantiation geleugnet und dessen Lehre bekannt; zweitens, er habe geleugnet, daß ein in der Todsünde begriffener Priester konsecriren oder taufen könne; und drittens sollte er der Entziehung des Laienkelchs sich widersezt haben.

Das Koncil gab sich vornehmlich viele Mühe, die wycliffe'sche Abendmahlskezerei auf ihn zu bringen. So wollte ihm der Kar-

dinal Peter d'Ailly aus seinem Realismus beweisen, daß er konsequenterweise das Verbleiben des materiellen Brodes annehmen müsse; den würde es aufhören, dieses singulare des Brodes (ad desitionem singularis): so hörte ja das universale, der Begriff des Brodes auf. Huß entgegnete ganz richtig: nihilominus in aliis singularibus subjectatur. [1]) In dem opusculum de sex erroribus [2]) nimmt er zwar Anstand an der Formel: quod quilibet sacerdos missando creat corpus Christi et efficitur pater et creator sui creatoris: trägt aber kein Bedenken zu sagen: conficit (creator? oder ist zu lesen conficitur?) in manibus sacerdotum: creator freilich im eigentlichen Sinne sei Gott allein. Dixi saepe, entgegnet er auf ein Zeugniß in Prag: quod fide videmus corpus Christi in specie vel in forma panis et sic in pane. [3]) Er habe nur einmal, als der Erzbischof von Prag den Ausdruck Brod von der konsecrirten Hostie überhaupt verbannen wollte, dieses Edikt des Bischofs nach dem Ausspruch Christi nicht billigen können, habe aber das zurückbleibende Brod nicht als panis materialis — demnach nicht als subjectum gefaßt. [4])

Diese letztereren Aeußerungen sind nun allerdings der Art, daß man Palacky mit der Behauptung nicht so ganz Unrecht geben kann (wie Neander thut [5]), daß sich Huß erst später in dieser Lehre mehr von Wycliffe abgewendet habe, wie denn auch schwer anzunehmen wäre, daß alle die Zeugnisse angesehener Männer, die zum Theil mit Eidschwur wycliffe'sche Aeußerungen von ihm aussagen, Meineide enthalten haben sollten. [6]) Allein wenn auch Huß anfangs über den Gegenstand sich weniger klar war, wie dieß bei seinem gänzlichen Mangel an dogmatischer Schärfe gar

---

[1]) Neander 6, 65 epistolae p. 220.

[2]) Gieseler, Kirchengesch. 4, 4 p. 406.

[3]) Lehmann, Gerichtliche Anklage und Vertheidigung des M. J. Huß in Prag bei Ullmann und Umbreit, Studien und Kritiken, 1837 H. 1. p. 138.

[4]) epist. 138.

[5]) Bei Neander 6, 464.

[6]) Es scheint mir, als haben unsere protestantischen Kirchenhistoriker das zu wenig beachtet. Huß ist nach meinem Eindruck in dogmatischen Dingen höchst unklar und widerspricht sich nicht selten. Wie er gefühlt, ist leichtre zu sagen, als wie er gedacht.

wohl sein kann, so bekennt er sich doch, einmal aufmerksam gemacht, wie er nirgends ein Kezer sein will, so auch hier unumwunden und ohne Vorbehalt zu der kirchlichen Ansicht: „sentio vere realiter et totaliter esse corpus Christi in sacramento altaris, quod natum est ex Maria virgine.“ [1]) Mit ebenso wenigem Rechte konnte ihm der zweite Vorwurf, er behaupte, daß der Priester in Todsünde nicht consecrire, gemacht werden. Schon in der gerichtlichen Vertheidigung zu Prag sagt er kurz und orthodox: intra catholicam ecclesiam ministerium corporis et sanguinis nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur. Auch vor der Synode wiederholt er unter der steten Versicherung, daß er niemals Kezerisches gelehrt habe: er habe jene Ansicht, die man ihm Schuld gebe, nie geäußert. Er habe vielmehr so limitirt: Ein solcher Priester consekrire und taufe nur auf unwürdige Weise (indigne) weil er in Todsünde begriffen ein unwürdiger Diener des Sakraments sei. [2])

Dieselbe gemäßigte, halbe Gesinnung zeigt er auch in dem dritten Punkt: in der Frage, ob den Laien der Kelch zu reichen und ob er nothwendig sei zur vollen Wirkung des Sakraments oder nicht. Angeregt hat Huß diese Sache nicht. Die Anhänger der Austheilung sub utraque, deren Haupt Jakobellus von Misa war, und Hußens Freunde suchten seine Meinung darüber nach. Dringend von ihnen gebeten schrieb er aus dem Kerker nach sorgfältiger Prüfung: den Kelch zu nehmen ist erlaubt und gut (licet et expedit). Christus habe ihn nicht umsonst, sondern zur großen Förderung seiner Gläubigen zugerichtet, obwohl wie er ausdrücklich beisezt Leib und Blut sub utraque specie sind: so daß also der Genuß des Einen hinreichte. Nam modus manducandi, fährt er fort, est spiritualis modus figurandi et excitandi efficaciter ad manducationem spiritualem. [3]) Als ihn der Ritter von Chlum

[1]) Epist. p. 221.

[2]) So auch bei Lehmann a. a. O. p. 128.

[3]) Auch dieser Saz bestätigt das oben Bemerkte. Huß hatte eine Hinneigung zur rein geistigen Bedeutung der Eucharistie. Die Auffassung Wycliffe's hat sichtbaren Eindruck auf ihn gemacht, aber er ist sich dessen selbst nicht klar bewußt und will ja um keinen Preis Kezer sein. Die angeführte Anmerkung Neanders trifft das Charakteristische nicht.

noch einmal um sein Gutachten ersuchte, weil schon eine Spaltung unter den Brüdern über diesen Punkt sei, beruft er sich auf das Frühere. So sei die Lehre der Schrift, wie er früher sich ausgesprochen. Si potest fieri, fügt er bei, attentetis, ut saltem permittatur per bullam illis dari, qui ex devotione postulaverint circumstantiis adhibitis.[1]) Erst nachdem das Concil am 15. Juni 1415 den Laienkelch ausdrücklich verdammt hatte, fuhr er zürnend auf und schrieb: „Keine Schriftstelle, blos eine schlechte Gewohnheit stehe dem Laienkelch im Weg. Man solle Christo folgen und seiner Wahrheit, dem Jakob von Misa nicht wehren; so weit sei jetzt schon die Bosheit, daß sie eine Einrichtung Christi als Irrthum verdamme!" Das Concil mußte auch zuletzt davon abstehen, ihm in der Lehre von der Eucharistie eine Kezerei nachzuweisen und in den neunzehn Klageartikeln, die Gerson zusammengestellt hat, findet sich nichts mehr davon. Dagegen wurde jetzt die Lehre von der Kirche von Gerson besonders verdammlich gefunden. An ihr muß sich denn auch vornämlich zeigen, in wiefern ihn jener Protestantismus, der mit Wycliffe begann, zu den Seinen zählen kann.

Er spricht im Eingang der Schrift de ecclesia den Begriff der Kirche übereinstimmend mit Wycliffe aus. Sie ist das corpus mysticum secretum, zu welcher nur die praedestinati gehören. Weiter unten sagt er, daß die Kirche nur aus solchen bestehe, die nicht gesündigt, oder die zu sündigen aufgehört haben. Aber man vermißt auch hier sogleich jene klare, jede Zweideutigkeit ausschließende schroffe Schärfe, in welcher die Kraft des englischen Reformators liegt.[2]) Neben jener sancta ecclesia gibt es noch eine andere, es gibt eine zweifache Kirche: ovium haedorum, sanctorum reproborum. Im corpus mysticum Christi ist etwas, was die Kirche ist, aber nicht von der Kirche (ecclesia et tamen non de ecclesia). Purgamenta ecclesiae sunt praesciti; procedunt ex ea, non tamen erant ex ea. Ja vor dem Koncil erklärt er noch weiter: concedetur tamen quod eclesia sancta est area domini, in qua sunt secundum fidem boni et mali, praedestinati

---

[1]) P. 106 d. epist.

[2]) Man vergleiche nur den ersten der oben angeführten Säze in seiner Schrift über die fünfzig Kezereien der Mönche.

et praesciti: illi ut triticum, isti sicut palea.[1] Das ist die katholische Lehre. Das Weitere vom Begriff der Kirche, ihre Eintheilung in ecclesia militans, dormiens, triumphans, die Erörterung über die gratia und die praedestinatio ad vitam aeternam und die solum ad praesentam justitiam bietet nichts Eigenthümliches. Es sind die wycliffe'schen Sätze, zum Theil mit dessen eigenen Worten wiederholt.

Gehen wir gleich zur Lehre vom Haupt der Kirche weiter. Es gibt — so erklärt sich Huß hierüber de ecclesia 4 — dreierlei Häupter der Kirche, ein oberes, ein mittleres und möglicherweise kann es auch ein unteres geben. Das erste ist Christus nach seiner göttlichen Natur, als Gott; dies ist das caput extrinsecum, das transcendente Haupt; das zweite Christus nach seiner menschlichen Natur, das caput intrinsecum; das dritte würde dann ein irdischer, gottgeordneter Lenker der Kirche sein, capitaneus a Deo sibi (der Kirche) pro regimine datus.

Dieß führt ihn denn weiter auf die ganze römische Kirche, wo es aber gleichfalls nur zu unsicheren Bestimmungen kommt. Man nenne die römische Kirche die Kirche Christi einer gewissen höheren Begabung wegen (propter praeeminentiam quandam): hauptsächlich weil dort mehr Märtyrer gestorben seien, als sonstwo. Ein andermal sagt er aber auch geradezu: Romana ecclesia est totalis ecclesia militans, quam Deus plus diligit quam aliquam ejus partem.[2] Wohin jedoch trotz dieser Schwankungen der Zug seiner innersten Gesinnung geht, das zeigt die endlose Wiederholung seiner Erklärung der hierarchischen Fundamentalstelle: „tu es Petrus etc." Super hanc petram, quam confessus es, quam cognovisti, dicens: „Tu es Christus etc. aedifico ecclesiam meam i. e. super me ipsum, filium Dei." Petrus freilich hatte den Vorrang unter den Aposteln (aliquam praerogativam) aber diese Prärogative gründet sich auf moralische Vorzüge, auf die fides, humilitas, caritas. Ja, wenn der Papst auf den Wegen dieser Tugenden einherwandelt, dieser sogenannte vicarius Petri, so glauben wir, daß er der rechte Vikar desselben sei und der vornehmste Ponti-

[1]) ep. p. 240.
[2]) de eccles. 7.

fex der Kirche, die er regiert. Wo aber nicht, so nennen wir ihn Antichristi nuntius, contrarius Petri, Vicarius Judae. (de eccl. 9.) Nach dem dreizehnten Kapitel kennt er nur einen idealen Papst. Suppono, quod Papa significat illum spiritualiter Episcopum, qui gerit altissime et simillime vicem Christi, sicut fecit Petrus post ascensionem. Si autem Papa vocetur quaecunque persona, quam occidentalis ecclesia acceptat pro Romano episcopo ad capitaliter decidendum: abusio est termini. Auf diese Weise meint er, — könnte ja der roheste Laie, oder ein Weib, wie die Päpstin Agnes,[1]) oder ein Häretiker Papst sein.

Daß der Papst und die Cardinäle für immer bleiben werden, glaubt er nicht behaupten zu können. Da ja Gott allmächtig sei, so könne er jederzeit wahrere Nachfolger Petri erwecken. Es ist möglich (de eccl. 15), daß Gott seine Kirche auf den alten Stand zurückführen will, wo Presbyter und Bischöfe dasselbe, wo nichts als Presbyter und Diakonen da waren. Dreihundert Jahre lang bis auf Constantin sei die Kirche ohne Papst und Cardinäle gut regiert worden, besser als nachher; und auch jetzt, sagt er dem Koncil, das Johann XXIII. abgesetzt hatte, sei ja die Kirche ohne Papst, wie sie auch zur Zeit der Apostel gewesen. Noch stärker ist diese Entbehrlichkeit des Papstes in der Schrift gegen Znoyma ausgedrückt, aus der ihm das Koncil die folgende Stelle vorlegte: „non est scintilla apparentiae quod opporteret esse unum caput in spiritualibus regens ecclesiam, quod semper cum ipsa militante ecclesia conversetur." Er beantwortet sie mit einem Assentior.[2]). Und doch ist ihm (de ecclesia 13) die sedes apostolica die auctoritas judicandi et docendi legem Christi —; vor dem Concil beschränkt er jene antipapistischen Sätze dahin, daß solche schlechte Päpste ihrem Verdienste nach (quo ad meritum) und vor Gott keine Päpste, Pfarrer, Priester seien, sondern nur nach dem Amt und dem Glauben der Menschen (quo ad officia et hominum reputationes): ja in der Behauptung, daß das Papstthum vom Kaiser eingesetzt sei, fügt er selbst den Satz bei: isto non ob-

[1]) Er nennt sie immer so. Ich weiß nicht woher diese Abweichung von der Tradition.

[2]) Ep. p. 270.

stante dignitas Papalis habet originem immediate a Christo, scilicit quantum ad spiritualem administrationem et officium spiritualiter regendi ecclesiam:[1]) einen Satz, welcher demjenigen geradezu widerspricht, dem er oben beigestimmt hat.

Ganz dieselbe Erscheinung finden wir nun auch in seiner Ansicht über die kirchliche Gewalt. Fassen wir hier zuerst das Resultat seiner Gedanken über die bestehende Regierung der Kirche zusammen, so drückt er es selbst sehr charakteristisch in dem vierten Artikel der Schrift gegen Znoyma so aus: „Christus sine talibus monstrosis capitibus per suos veraces discipulos sparsos per orbem terrarum melius suam ecclesiam regularet:“ ohne auch hier über die hypothetische Form des Wunsches hinauszukommen. Besonders stark spricht er sich nun vor allem gegen die häufige Verhängung des Banns und Interdicts aus. „Notaret Petri Vicarius primo,“ ruft er dem Papst zu, (de eccles. 21), quod cum vult fratrem corripere, debet se primum irreprehensibilem servare.“ Der Excommunication sollte erst die dreimalige correptio vorangehen und es sollte die ganze Strafe der Excommunication nur als Mittel zur Besserung, ein remedium nicht als Strafe angewendet werden. Ueberdieß habe der Papst sich in solchem Falle zuvor an die Kirche als die höhere Macht zu wenden. Gott aber, fährt er fort, fragt ja nicht nach der Sentenz der Priester, sondern nach dem Leben der Schuldigen: und er endigt demgemäß mit dem Satze Wycliffe's: „nunquam aliquis judex potest aliquem sic excommunicare, nisi ipse per crimen excommunicet se ipsum.“

Von einer Verpflichtung zu unbedingtem Gehorsam gegen die kirchlichen praepositi kann ihm angesichts der tiefen Corruption des Clerus, der anerkannten Zweideutigkeit so vieler Päpste, nicht die Rede seyn. Der Gehorsam kann sich ja überhaupt nur auf das an sich Erlaubte, auf die licita beziehen, was aber diese erlaubten Dinge seien, darüber richte Vernunft und Schrift. Deshalb müßten die Laien das Recht haben, über die Werke ihrer vorgesetzten Prälaten zu richten, und danach auch deren Befehle bemessen. Wenn z. B. und dieß

[1]) Epi. 245. 264. 245.

war sein eigener Fall, ein Prälat seinen Untergebenen befehlen würde, an einem Orte zu erscheinen, wo seine Feinde ihm den Tod drohen, so wäre der Untergebene zu gehorchen nicht verpflichtet (de eccles. 21). Wie weit jedoch die Tragweite dieses Rechtes der Laien, über ihren geistlichen Vorgesetzten zu richten, geht, darüber findet sich keine scharfgezogene Bestimmung. Als ihm auf dem Concil der fragliche Satz vorgehalten wurde, gab er zur Antwort: ein anderes sei die potestativa jurisdictio in foro ecclesiae, und ein anderes das verborgene Urtheil in foro conscientiae.

Diesem Urtheil im Gewissen hat er nun allerdings wie Wycliffe eine objective Norm gegeben in der Schrift. „Der Christ muß jede Wahrheit glauben, welche der heilige Geist in der Schrift niedergelegt hat. „Et isto modo," fährt er fort, (de eccles. 8) „homo non tenetur dictis sanctorum, praeter Scripturam, nec bullis Papalibus credere, nisi quod dixerint in scriptura vel quod fundatur implicite in scriptura." Aber wer entscheidet, was implicite in scriptura ist? Hier verweist Huß, was bemerkt zu werden verdient, — doch überall auf die heiligen doctores, die er stets der heiligen Schrift anreiht: wie er denn ep. p. 24 sagt: daß er selbst stets die veritas Dei ex lege ejus et sermonibus Sanctorum gepredigt habe. So war ihm denn freilich die heilige Schrift der alleinige Grund der Wahrheit; allein er besaß nicht die kühne Selbstgewißheit Wycliffe's, es war ihm Bedürfniß, für die Auslegung noch eine weitere schützende Auctorität zur Seite zu haben; wie dieß auch seine von durcheinandergehäuften Citaten strotzende Schrift de ecclesia auf jedem Blatte beweist.

Allein, wenn es ihm auch hier so wenig als sonst gelingt Widerspruch und Unklarheit zu vermeiden, so hat er dagegen eben hier den principiellen Gegensatz, in welchem er, sich selber unbewußt, zu der bestehenden Kirche stand, in einen energischen praktischen Satz und in eine entsprechende Handlung gefaßt. „Sacerdos Christi," heißt es de eccl. 20, „vivens secundum legem Christi, habens scripturae notitiam et affectum ad aedificandum populum debet praedicare non obstante praetensa excommunicatione. Jeder richtig nach Christi Gesetz wandelnde Priester muß predigen, trotz

der Excommunication: denn es ist ja sein unmittelbar von Gott gegebenes Mandat, das Volk zu belehren. Nach diesem Mandate hat er selbst gehandelt. „Excommunicatio non me afficit praetensa," schreibt er: und mit dieser kräftigen Consequenz war auch die volle Kraft des Princips gegeben, wenn ihm dasselbe auch nicht völlig bewußt und wissenschaftlich klar geworden ist. Nur was auf einem unmittelbar göttlichen Befehl beruht, dessen Organ die heilige Schrift ist, muß geschehen; und hinter dieser Auctorität tritt die der Kirche und ihrer Diener ihm tief in den Schatten zurück.

Hat er nun aber diesen seinen Grundsatz auch im Großen durchgeführt? hat er zur Erbauung einer neuen Kirche auf Grund der heiligen Schrift neue Mächte in den Kampf gerufen? hat er Wycliffe'n den großen Schritt nachgethan, — den Laienstand, das Volk, den Staat wider die entartete Kirche ins Feld geführt? Von all dem hat er nichts gethan, wenigstens nichts mit diesem ausdrücklichen Vorsatz: wie er in sich selber nicht klar war, so konnte er auch nicht die Geister im Großen anregen. Huß hielt sich nach seiner ganzen gewissenhaften Weise überall an das Nächstvorliegende; er stieß sich an den einzelnen Sünden der verschiedenen Stände, über welche er sich nicht zu ihrer allgemeinen Bedeutung hinwegschwingen konnte. So ist es denn für seine ganze Anschauung in diesem Stücke charakteristisch, wenn er in seinen Briefen schreibt: semper habui in corde meo: nolite confidere in Principibus: wenn auch der nächste Anlaß zu dieser bittern Aeußerung die schmerzliche Erfahrung des kaiserlichen Geleitsbruchs gewesen sein mag. Es kann dem gegenüber keine entscheidende Wichtigkeit haben, wenn er so oft in bittere Klagen über die Verweltlichung der Kirche ausbricht, und in Folge davon auch einmal den wycliffe'schen Satz: domini temporales possunt ad arbitrium etc. vertheidigt hat und wenn er ep. 56 schreibt: es werde eine große Verfolgung im Königreich Böhmen geben, si Deus manum suam non opposuerit per saeculares dominos. Wie Wycliffe spricht er sich allerdings gegen den Wahn aus, als ob die Prälaten allein die Kirche ausmachten: er spricht ihm de eccl. 17 den Satz nach: wir wünschen und hoffen (optat et praedicat pars nostra), daß die streitende Kirche geschieden sein solle in die Priester Christi, die sein Gesetz einfach halten, in die Vornehmen der Welt, welche zur

Beobachtung der Ordnung Christi antreiben, und in das niedere Volk, welches beiden nach dem Gesetz Christi dient. Aber im zehnten Cap. de ecclesia, hebt er die priesterliche Würde hoch über die königliche, so daß man einen Mann des alten Systems, nicht den Vorläufer der Reformation zu hören glaubt. Spiritualis potestas est ubique perfectior, sagt er hier, ipsa sacerdotalis potestas, quo ad dignitatem, excedit regalem potestatem in antiquitate, dignitate et utilitate.

Nach alle dem können wir bei Huß keineswegs eine bewußte Bekämpfung gegen die römische Kirche als solche annehmen: wie eine solche bei Wycliffe mit aller, zu seiner Zeit überhaupt nur möglichen Klarheit zu Tage liegt und der Ruhm Wycliffe's als des ersten, klarsten und allseitigsten Vorläufers bleibt von dieser Seite her gesichert. Niemals war es Huß in den Sinn gekommen, zur gewaltsamen Losreißung von der alten Kirche aufzufordern und niemals hat er sich als den Mann betrachtet, der zur Gründung einer neuen berufen sei.

Und doch hat eben dieser stille und demüthige Mann die neuen Gedanken mit einer Stimme verkündigt, welche selbst den durchdringenden Schlachtruf Wycliffes mächtig übertönte und eine Bedeutung erlangte, deren Glanz den Ruhm des englischen Reformators in tiefen Schatten warf. Aber nicht sein Leben war es, dem er diese Bedeutung verdankte, sondern sein Tod, und der ergreifende Konflikt, dessen tragisches Ende dieser war.

Ehe wir aber diesen tragischen Konflict selbst ins Auge fassen, müssen wir beweisen, daß es wirklich das reformatorische, das protestantische Princip war, um welches es sich handelte, und müssen dem ersten Träger und Vorkämpfer dieses Princips, Wycliffe, den gerechten Antheil an der Bedeutung von Hussens Märtyrerthum sichern. Es tritt uns hier zuerst die Bemerkung Neanders[1]) entgegen, „daß in den von Matthias von Janow ausgestreuten Ideen schon alles (?) gegeben war, und daß sich schon daraus ohne den hinzukommenden Einfluß Wycliffe's ein durch den Gegensatz der großen antireformatorischen Partei in dieser Zeit leicht immer weiter getriebener Kampf entwickeln konnte.“ Was ohne den Einfluß Wycliffe's geschehen konnte, ist eine

---

[1]) B. b. pag. 459.

ziemlich müssige Frage. Dieser Einfluß ist nun einmal da, und auf Huß selbst wenigstens, noch mehr auf Hieronymus, der wohl für den Anfang der böhmischen Unruhen noch bedeutender ist, als Huß, hat Wycliffe weit stärker gewirkt als Matthias von Janow: wenn auch Huß's praktische Richtung allerdings zunächst als eine Fortsetzung des von seinen drei böhmischen Vorläufern eingeschlagenen Weges erscheint. In der Lehre von der Prädestination, in den Sätzen von der Kirche, ja selbst in dem Artikel vom Abendmahl, wie wir gesehen haben, und durch die ganze Schrift de ecclesia finden sich überall die stärksten Spuren wycliffe'schen Einflusses, zum Theil geradezu Wiederholungen seiner Sätze. Es ist sehr atomistisch ausgedrückt, wenn Neander sagt, daß Huß sich dem Wycliffe nur in dem anschloß, wozu ihn schon früher seine dem Janow folgende reformatorische Richtung geführt hatte. Die eigenen Worte Hussens über seine Stellung zu Wycliffe, die Neander mittheilt, [1]) weisen auf ein innigeres, daß ich so sage dynamisches Verhältniß hin, und bei Hussens von Auctoritäten abhängiger Art ist das auch nicht anders zu erwarten.

Der wahre Sachverhalt war überhaupt wohl folgender. Die praktische Opposition gegen die herrschenden Mißbräuche war schon vor Huß mit lebhaftem Eifer, wie zerstreut überall, so mit besonderer Stärke hier in Böhmen durch Janow und die andern geführt worden, und diese Richtung ward von Huß mit gleichem Eifer fortgesetzt. Wycliffe's Schriften waren, zum Theil wenigstens, bereits bekannt, aber noch ohne ein besonderes Aufsehen zu machen. [2]) Es brachte aber im Jahr 1398 Hieronymus weitere Schriften Wycliffe's von Oxford herüber, verbreitete sie mit dem größten Enthusiasmus, eiferte für die englischen Lehren, und dieses neuangefachte Interesse an den Lehren des englischen Kezers führte nun die Verdammung seiner 45 Artikel herbei (1403), mit welcher der Streit erst seine wahre Bedeutung gewinnt. Denn erst jezt vereinigte sich der universelle Gegensatz Wycliffe's gegen das ganze Fundament der alten Kirche, der auch und ganz besonders gegen die kirchliche Lehre seine scharfen Spitzen richtete, mit der Opposition gegen Miß=

[1]) 6, 462 ff.

[2]) Neander 6, 469 ff.

bräuche in Sitte und Leben und theilte dieser seinen principiellen Charakter mit. Dadurch wurde Huß in eine Stellung gedrängt, die er ursprünglich keineswegs hatte, und die er auch stets von sich abzulehnen bemüht war. Huß wußte nichts angelegentlicheres zu thun, als sich von dem Vorwurf der Kezerei überallhin zu reinigen. Der Vorwurf der Selbstüberhebung und all des Niedrigen, das in jenem Namen lag, war seinem zarten und demuthsvollen Sinne peinlich: und während Wycliffe in keckem Selbstvertrauen geradezu der Kirche selbst den Vorwurf der Kezerei, sogar in Glaubensartikeln, wie dem der Transsubstantiation entgegenschleuderte, schreibt Huß noch aus dem Kerker wehmüthig und dringend an den Ritter von Chlum,[1] er möge doch der Königin sagen, daß sie sich nicht an ihm ärgern solle, als wäre er ein Kezer! Auch wies er jede nähere Verbindung und Zusammenstellung mit Wycliffe von sich. Schon in Prag ließ er die Behauptung nicht auf sich kommen, als hätte er gesagt, alle jene 45 Artikel Wycliffe's seien wahr, wiewohl er damit, daß er das Falsche darin, mit Ausnahme des Artikels de corpore Christi der Fälschung eines gewissen Dr. Hübner zuschreibt, seine innerliche Hinneigung zu Wycliffe gleichwohl beweist. Das spricht sich auch in der bekannten rührenden und schönen Aeußerung aus: „er möchte dahin kommen, wo die Seele Wycliffes sei."

Allein Huß täuschte sich, und seine Gegner wußten das besser. Es waren nicht vorzüglich die philosophischen Schriften Wycliffe's, wie er vor dem Concil sagt, die ihn zuerst und ganz besonders angesprochen hatten. Er hat nicht blos diese oder jene Lehre Wycliffe's angenommen und vertheidigt: sondern er hat das Princip mit Wycliffe gemein, und er hat es in einer tieferen, unmittelbarer lebendigen Weise als Wycliffe selbst.

Zur Stütze dieser Behauptung ist es wohl am besten sich zuerst an seine Gegner, an die katholische Kirche, zu wenden, welche in solchen Fragen von jeher mit der ganzen Schärfe eines natürlichen Instinkts gesehen hat. Die Kirche hatte in Wycliffe längst den gefährlichsten Feind erkannt, den Mann, der ihrem stolzen, aber innerlich faulen Baume die Axt an die Wurzel ge-

[1]) Ep. p. 63.

legt hatte. Die Synode zu Rom ließ die Schriften Wycliffe's verbrennen, und sprach über ihn den Fluch der Kirche. Das Koncil von Konstanz erklärte ihn in seiner achten Sitzung im Mai 1415 feierlich für einen Ketzer, verdammte seine Lehre und befahl in fanatischem Eifer die verfluchten Gebeine aus der geweihten Erde auszugraben, seine irdischen Reste in den Strom zu streuen.

Wie sehr das Concil aber Huß mit Wycliffe in Eine Klasse warf, das zeigte sich vor allem in dem Bestreben, Huß die wycliffe'schen Ketzereien aufzubürden, worauf man immer wieder zurückkam. Es zeigt sich in vielen Aeußerungen der hervorragendsten Männer des Concils, vornämlich aber in dem Urtheilsspruch, wo die Lehrsätze und die Person Wycliffe's ganz in den Vordergrund treten, und Huß eben nur als Anhänger und Schüler Wycliffe's behandelt und demgemäß verbrannt wird.

Und freilich hatte Paletz Recht, wenn er zu Huß sagte: „Seit der Zeit der Geburt Christi hat kein Ketzer gefährlicher gegen die Kirche geschrieben als du und Wycliffe.“ Denn gerade die Erscheinung, daß, was bei Wycliffe in bestimmter dogmatischer Schärfe sich ausspricht, bei Huß sofort in unmittelbar praktischer, ja einseitig praktischer aber auch vielleicht eben deßhalb wahrhaft populärer Gestalt zu Tage kommt: gerade dieß beweist, daß das neue Princip in ihm schon Leben und Wahrheit war und begonnen hatte, sich in sich selbst zu vertiefen. Wir haben dieß im Einzelnen oben gesehen. Der evangelische Begriff der Kirche gewinnt bei ihm sofort seinen praktisch gewendeten Ausdruck in der Lehre vom allgemeinen Priesterthum; und wenn Gerson in seinen Klageartikeln Recht hat, so ist er darin selbst zu dem Satze vorgeschritten: jeder Fromme dürfe öffentlich lehren und predigen, (quod omnis bene vivens secundum vitam Christi potest et debet docere palam et praedicare).[1] Die Bestreitung der päpstlichen Gewalt, die er theoretisch nicht durchführen kann, faßt er einfach in die Weigerung, durch den päpstlichen Bann sich von der Erfüllung seiner unmittelbar von Gott ihm gebotenen Predigerpflicht abhalten

[1]) Epist. p. 189. Es scheint zwar, als sei dies bloß eine Verdrehung des oben angeführten Satzes de eccles. 20, der sich bloß auf die Priester bezieht.

zu lassen: und wenn er bei Aufstellung seines Schriftprincips auch noch einen ängstlichen Blick auf die Stütze der Tradition, auf die heiligen doctores wirft, so lehrt doch die Betrachtung vornämlich seiner praktischen Schriften, wie seiner ganzen Persönlichkeit, daß bei ihm das Schriftprincip eine innere Macht geworden war; sie athmen durchaus, und weit mehr als die Wycliffe's, einen dem Evangelium innerlich verwandten und auf dieses allein gegründeten Geist. Es begegnet uns bei Huß ein wirklich lebendiges und persönliches Verhältniß zu Christus, wonach wir Wycliffe'n nur erst ringen sehen. Darin ist in Huß das reformatorische Princip über Wycliffe, dem er an Bedeutsamkeit, Kraft und Klarheit des Geistes durchaus nachsteht, hinausgeschritten, und der vollen Position dieses Princips in Luther einen großen Schritt näher gerückt.

Eine tiefere Geschichtsbetrachtung wird uns nicht den Vorwurf des Magischen und Abergläubischen machen, wenn wir hieher auch das Ahnungsreiche und Prophetische in Hüssens Persönlichkeit ziehen. Es beweist, wie voll sein Gemüth von dem Wohl und Weh der Kirche war; wie dieser Eine Gedanke seine Seele beherrschte. Wir führen als Beispiel von dem, was sich namentlich in seiner letzten Noth überall hindurchzieht, nur jenen Traum an, von dem er aus dem Kerker so ergreifend schreibt: [1]) „Ich sah, wie sie in Bethlehem alle Bilder Christi zerstören wollten, und sie zerstörten sie auch. Da stand ich auf am folgenden Tag und sah viele Maler, die viel mehrere und schönere gemacht hatten. So hoffe ich aber auch, fährt er fort, daß das Leben Christi, das durch mich in Bethlehem durch sein Wort in den Herzen der Menschen abgemalt wurde, durch mehr Prediger, die besser sind, als ich, besser gemalt werden wird: und darüber will ich mich freuen."

Und so war denn er es auch gerade, der gewürdigt wurde, den ganzen tiefen Sinn von dem, was schon Wycliffe erstrebte, in den höchsten und feierlichsten Ausdruck zu fassen. Vor der versammelten Synode, der höchsten Vertreterin der sichtbaren Kirche, hat er vom Papst und seiner Kirche an Christus appellirt: von der unwahren Erscheinung der Kirche an ihren ewigen Gedanken.

---

[1]) Ep. p. 99. 109.

Treten wir dem ergreifenden Kampfe dieser beiden Mächte, dem Kampfe der starren kirchlichen Form und des freien christlichen Geistes näher.

Es war von der höchsten Bedeutung, daß gerade ein Mann wie Huß das neue Princip in dieser entscheidenden Zeit vertrat. Seine Erscheinung war einfach und schlicht, ein lebendiger Gegensatz zu der prunkenden Kirche. Seine ganze Persönlichkeit macht auch keineswegs den Eindruck des Bedeutenden: er war eine mehr leidende als thatkräftige Natur. Aber dabei war er ausgerüstet mit der unerschütterlichen Standhaftigkeit einer solchen und mit einer unbeugsamen Aufopferungskraft für das, was ihm als die göttliche Wahrheit offenbar geworden war. Es zeichnete ihn aber eine fleckenlose Sittenreinheit vor allem aus: eine Reinheit des Herzens, die für die Lockungen der Welt keinen Sinn hat, und unbeirrt durch alle Einreden von außen dem Einen göttlichen Gedanken mit der ängstlichsten Gewissenhaftigkeit und dem zartesten Sinn für das Rechte folgt. Wie rührend drückt sich seine reine Seele und ein fast kindliches Gemüth in jenen Briefen aus, die er aus seinem Kerker geschrieben: wenn er sich die bittersten Vorwürfe macht, daß er dem Schachspiel zu oft obgelegen und dabei zuweilen etwas hitzig geworden sei; wenn er reumüthig klagt, er habe leider zu viel auf schöne Kleider und den Beifall der Menge gehalten; oder wenn er ängstlich bittet, man möchte ihn doch nicht für einen acceptor personarum halten, wenn er den einen und andern in seinen Briefen nicht namentlich grüßen lasse. Es ist rührend und erhebend zugleich, und zeugt von der tiefen Kraft seines Glaubens, wenn er aus seinem Kerker schreibt: „Es peinigt mich das Zahnweh, und im Kerker habe ich von Blutspeien, von Kopfweh und Steinschmerzen zu leiden, das sind wohl die gebührenden Strafen für meine Sünden und Zeichen der Liebe Gottes gegen mich.“ [1]) Diese so reine und edle Persönlichkeit kam in Zusammenstoß mit der ganzen Macht der bestehenden Kirche, die eben jetzt in eine eigenthümliche Bewegung gekommen war.

Das 14te Jahrhundert war unter lebhafter Aufregung für die

---

[1]) Ep. p. 91. Jam me vexat dolor dentium et in castro vexavit vomitus cum cruore, cum dolore capitis et calculo: haec sunt poenae debitae pro peccatis et signa dilectionis Dei ad me.

die Kirche zu Ende gegangen. Drei Päpste, deren jeder den andern sammt seinen Anhängern verfluchte, verwirrten die Kirche und das Gewissen der Völker. Unter dieser Anarchie nahmen alle längst herrschenden Laster und Mißbräuche furchtbar überhand; von einer Einheit war nirgends mehr die Rede; und man sah sich nach Kräften um, die das allgemeine Chaos wieder in Ordnung bringen sollten. Die englische Bewegung war eine bedenkliche drohende Erscheinung. Man fürchtete eine Revolution des zweiten Standes, der Laien, welche sich zu gerechter Strafe auf den entarteten Klerus stürzen würden. Sehr kirchlich gesinnte Männer, wie Nicolaus von Clamengis sprechen dieß ganz unumwunden aus. Es müsse eine große Verfolgung als göttliches Strafgericht über die Kirche kommen, sagen sie, und zwar bald. Durch diese Verfolgung von Seite der weltlichen Macht werde sie ihrer Besitzungen beraubt, zur Armuth und Besserung zurückgeführt werden. Zugleich aber finden sich in den gleichzeitigen Schriften solcher Männer im Grunde schon dieselben Sätze, welche die Reformation verwirklichte: die alleinige Auctorität der Schrift, die Nothwendigkeit einer Erneuerung des Predigtamtes, die richtigere Anschauung vom Verhältniß der Kirche zum Staat.[1]) Ein besonders gefährlicher Punkt aber war die unverkennbare Tendenz, die Kirche zu nationalisiren, wie sie sich am deutlichsten in den französischen Nationalconcilien zeigt, deren erstes den Beschluß faßte, die französische Kirche habe sich bis zur Erwählung Eines rechtmäßigen Papstes durch ihre Bischöfe selbstständig zu regieren. Jetzt galt es, indem man leidenschaftlich vorwärts strebte, zugleich die Einheit der Kirche um jeden Preis zu wahren. Ein heißer Drang nach ihrer Besserung an Haupt und Gliedern, eine lebhafte Begeisterung für diesen Zweck bemächtigte sich der Gemüther; die Universität von Paris, ihr folgend die von Oxford erhoben ihre gewichtige Stimme, um auf ein allgemeines freies Koncil, als auf das einzige Mittel, die Kirche zu retten, hinzuweisen. Jahre vergingen über den Unterhandlungen, Vorbereitungen, Schwankungen. Das erste zu Pisa war vergeblich; es regte den reformatorischen Drang nur noch lebhafter auf; und zu Constanz im Jahre 1414 eröffnete sich das neue mit dem

1) Neander, 6, der ganze vortreffliche Abschnitt. S. 1—251.

ausdrücklichen Zweck einer Reformation an Haupt und Gliedern. Die berühmtesten Namen der Zeit, der gefeierte Gerson, der große Kanzler der Weltuniversität Paris, der gelehrte Peter d'Ailly, der Erzbischof Hallam von Salisbury, — die erlesensten Männer aller Nationen prangten an seiner Spitze. Eine neue glänzende Zukunft der Kirche schien bevorzustehen.

Verweilen wir einen Augenblick bei diesem schönen Bilde. Es handelt sich, wenn wir die Ausdrücke einer naheliegenden und auch sonst so vielfach zutreffenden Parallele der jüngstvergangenen nationalen Geschichte entnehmen, zugleich um die Einheit und um die Freiheit der Kirche. Diese Einheit und Freiheit sollte auf friedlich reformatorischem Wege gewonnen werden, so daß die Continuität mit dem Bisherigen gewahrt blieb. Welche Zukunft stand der Welt bevor, wenn die Beschlüsse der 39. und 40. Sitzung des Concils [1]) in Kraft traten? Sie waren nicht allein die Abschaffung aller so drückenden und schweren Mißbräuche, unter deren Last die Kirche scheitern gegangen war, sondern sie waren die dauernde Verwandlung der absoluten Monarchie der Kirche in eine konstitutionelle Selbstregierung der Kirche [2]) mit Verfassungseid und zehnjährig wiederkehrender Versammlung der Völker zu einem Concil; bei Usurpation und Streit um den päpstlichen Stuhl souveräne Entscheidung des Concils unter Beistand der weltlichen Macht. Und schon gingen die Plane weiter. Sprach doch der Cardinal Zabarella selbst schon von Abschaffung des Cölibats, und richteten sich doch die begeisterten Blicke eines Gerson auf die Herbeiziehung auch der Griechen in diesen großen Völkerbund der neuerstandenen Kirche! Wäre diese Verfassung durchgeführt worden, so hätte sich bei der Menge reformatorischer Triebe, dem Geist rüstigen Vorwärtsschreitens, der in der Zeit lag, der sich in den Universitäten eine kräftige stetig fortschreitende Macht schon gegründet, die kühn aufstrebende emancipationslustige Laienschaft zur Stütze hatte, sicher auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit friedlich Bahn brechen müssen. Bedurften ja doch schon so tiefeingreifende, den ganzen Charak-

---

[1]) Wessenberg große Kirchenversammlungen. 2 p. 196 — 198.

[2]) „Merito tota Ecclesia ipsam regere potest ecclesiam," so drückt das Concil von Basel den Gedanken dieser Reformbewegung aus.

ter der Zeit verändernde Reformen, wie die Aufhebung des Cölibats künftig nur eines einfachen Mehrheitsbeschlusses im Concil. Dieses Alles war um so großartiger, da alle Nationen in diesen Prozeß hineingezogen werden und dieser Völkerbund dabei auf einer religiösen, überall als heilig anerkannten Grundlage ruhen sollte. Und war erst das Prinzip des Fortschritts in diese stetiger Ausbildung fähige Form der Concilien gefaßt, wohin konnten diese nicht weiter führen? Ist es nicht als hätte, was das Ziel der mühseligen Arbeit träghinrollender Jahrhunderte ist, damals schon zum Greifen nahe gelegen? Aber zu ernsteren Kämpfen und zu tieferem Ringen war die Kirche Christi aufgespart.

Beachten wir dieß Alles zusammen, so werden wir über das Verfahren des Concils gegen Huß nicht so oberflächlich-leichtfertig urtheilen, wie wohl von protestantischer Verblendung geschehen ist, daß man in dem ganzen Concil nur einen Haufen von Atheisten und Nichtswürdigen sieht,[1]) sondern wir werden in den Vorgängen zwischen der Synode und Huß den tiefen Ernst eines Principienkampfes erkennen, den tragischen Konflikt zweier Mächte, von denen jede in ihrer Weise berechtigt und nicht berechtigt war: zwischen denen es sich eben deßhalb nur um einen Kampf um Leben und Tod handeln konnte. Wir dürfen nicht vergessen, daß das Concil, aus Anlaß des päpstlichen Schisma zusammengetreten, die Einheit der Kirche vor Allem zu wahren hatte. Und seine Voraussetzung dabei war die höchste geistige Macht auf Erden, die ganze Kirche, die Inhaberin des heiligen Geistes zu sein. Nun lagen Sätze vor, mit denen diese sichtbare Kirche nimmermehr bestehen konnte, und ein Mann stand vor ihr, dessen ganze Erscheinung der lebendige Gegensatz gegen sie war. Die Böhmischen Edeln, so wußte und glaubte man, stehen mit ihm in engerem Bunde; das Gespenst einer allgemeinen Erhebung der Laien gegen den schuldbeladenen Klerus stand drohend im Hintergrunde.

---

[1]) So z. B. Flathe. Auch Neander hat dieß durchaus nicht auf wünschenswerthe Weise hervorgehoben, wie seine oben angeführte Aeußerung beweist. Es handelte sich nicht um den „Gegensatz der großen antireformatorischen Partei“ das ist nicht die Spitze der Sache.

Noch kurz zuvor hatte dieser Wycliffe die kirchliche Lehre an allen Punkten angegriffen, alle Fundamente erschüttert, und nur mit Mühe hatte man sich seiner erwehrt. Da bemächtigte sich dieses Concils eine ängstliche Hast. Sie mußten die ketzerischen Grundsätze, die sich in Huß einen Vertreter von so eigenthümlicher sittlicher Hoheit geschaffen hatten, im Keime unterdrücken. Eine Ahnung ihrer eigenen unwahren Stellung kam über sie. Sie wußten sich als eine Macht des Fortschrittes, als emporgetragen von einer Bewegung, deren wahrerer Ausdruck Huß war. Diese innere Verwandtschaft zu leugnen, lag den Vätern des Concils vor allem am Herzen; sie mußten Recht haben um jeden Preis. Huß mußte sich unterwerfen, er mußte widerrufen, er sollte die Entscheidung des Concils unbedingt anerkennen. Aber dieser Mann verlangte Belehrung nicht Entscheidung. [1])

Als man ihn aufforderte, die ihm unter eidlicher Erhärtung durch böhmische Notabele aufgebürdeten Irrthümer Wycliffe's zu widerrufen, so berief er sich auf sein Gewissen; er habe sie nie bekannt. Der Cardinal von Cambray entgegnete: „wir dürfen nicht nach deinem Gewissen urtheilen, sondern nur nach den klaren Zeugnissen dieser Männer." Man verlangte die Zurücknahme seiner eigenen Sätze von ihm. Einer der Bischöfe sagte ihm: nie wäre er so arrogant gewesen, die eigene Meinung dem Urtheil des ganzen Concils vorzuziehen. Huß gab ihm zur Antwort: wenn ihn auch der Geringste des Koncils von seinem Irrthum überzeuge, so wolle er thun, was das Koncilium wolle: er wußte nicht, welchen großen Satz er damit ausspreche. Aber alle Mittel des Koncils Huß zum Widerruf zu bewegen schlugen fehl. Gott widerstehet den Hoffärtigen, aber den Demüthigen giebt er Gnade: je verbrecherische und grausamere Wege man einschlug, um ihn zur Unterwerfung zu bringen, desto sicherer ging er, seinem Meister nach, seinen eigenen Gang. Man muthete ihm eine Lüge zu: er solle die Lehren Wycliffe's widerrufen, wenn er sie auch nicht bekannt; es sei das ja nur eine andere Art der Verneinung. Aber auch nicht zu dieser kleinsten Verleugnung konnten sie ihn bringen. Der schlichte Mann be-

---

[1]) Worte eines Mitglieds.

schämte die größten Dialektiker der Zeit mit dem einfachen Schluß: widerrufen heiße zurücknehmen was man gesagt; er habe was man ihm vorwerfe nicht gesagt; darum widerrufe er auch nicht.

So blieb dem Koncil nichts übrig, als den Leib zu tödten, da sie den Geist nicht bezwingen konnten. Aber indem sie das schwache Werkzeug zerschlugen, hatte der göttliche Geist darin einen herrlichen Sieg erfochten. Huß starb unbesiegt. Das Koncil hatte das bestehende Recht, aber Huß hatte die ewige Wahrheit für sich. Der Gedanke, den er vertreten, stieg geläutert aus der Flamme; aber die Kirche hatte sich selbst gerichtet. Sie hatten dem neuen Princip seinen ersten Märtyrer gegeben: als Huß vom Koncil sich an Christus berief, erhoben sie ein sardonisches Gelächter. Der Geist Christi, den sie damit gelästert, entwich von ihnen: und all ihr ferneres Thun war fortan eitel und nichtig.

II. Abschnitt.

Wycliffe und Wessel.

So sehen wir in Huß den großen Vorbereitungskampf, den Wycliffe nach allen Seiten hin zumal anstürmend eröffnet hatte, gleichsam in die scharfe Spitze eines Zweikampfes auslaufen. Das reformatorische Princip in Huß und die alte Kirche im Koncil gewissermaßen leibhaftig verkörpert, stehen sich, freilich noch mit ungleichen Waffen, unmittelbar gegenüber. Bald aber verkündete ein blutiger Schein von Osten her den nicht mehr fernen Tag, und die Flammenzeichen der Hussitenkriege zeigten, daß unter der Asche des Märtyrers geheimnißvoll ein großes Feuer brenne.

Das Neue war in Huß nur erst sehr unvollkommen und nach Einer Seite hin ins Leben getreten, und es war noch die große Aufgabe übrig, jene Principien in der Stille zu zeitigen. Es galt jetzt, die andere der beiden Richtungen, die wir in Wycliffe vereinigt gesehen, die Opposition gegen die hierarchische Wissenschaft, die Scholastik fortzubilden. Dieß war die Aufgabe jener Zeit anscheinender Ruhe und Erschlaffung, welche der Aufregung der großen Concilienbewegung folgte. Diese zweite Richtung findet ihren Vetreter an Johann Wessel, und merkwürdig genug stellt er diese Seite Wycliffes mit derselben Einseitigkeit in sich dar, wie Huß die andere. Wenn große Gedanken für den Augenblick scheitern und die feindlichen Mächte triumphiren, so bildet sich naturgemäß der Trieb, dasjenige durch Reform von innen heraus und im Kleinen zu erreichen, was den stürmischen Bewegungen und Angriffen im Großen nicht gelungen ist. Es wird hier in stillen Werkstätten, in ruhiger wissenschaftlicher Zurückgezogenheit das Neue vollends gezeitigt und ins Feine gearbeitet; in der Zeit, von der wir sprechen, war hiezu

in dem Aufleben der humanistischen Studien eben noch der letzte kräftige Anstoß gegeben. Diese stillschaffende, ein ruhiges, praktisches Wirken mit beschaulicher Wissenschaft vereinigende Richtung, diese innere Mission des 15. Jahrhunderts hatte ihren Hauptsitz in den Niederlanden. Hier bildete sich eine friedsamere Erneuerung der Lollharden in den Vereinen der Brüder vom gemeinsamen Leben. Sie lebten wie Wycliffes Anhänger von der Handarbeit nach dem Evangelium, sie hatten die christliche Gütergemeinschaft bei sich eingeführt, und pflegten in der Stille das Evangelium der Liebe und die Wissenschaft. Während Wycliffes feurige Natur das energische Handeln der trägen Kontemplation weit vorgezogen und gegen alles Zusammensitzen in steinernen Häusern geeifert hatte, war es gerade dieses Sichzurückziehen in die Stille ihrer Zellen, in welcher diese Brüder die Kraft zu ihrer gelinden Wirksamkeit sich holten. Man kann den Gegensatz zwischen Wycliffes kühnem Ringen und dieser gefühlsschwelgerischen Zurückgezogenheit nicht besser erkennen, als aus den Worten des Florentius Raderius, eines der Nachfolger von Gerhard Groot, der die Verbrüderung gestiftet hatte. „Gewöhne dich in deiner Kammer zu bleiben," sagte er, „und lies in einem Buche, bis dir angenehm ist und schwer auszugehen, aber lieblich einzutreten. Fliehe zu deiner Zelle, wie zu einer Freundin." Und weiter: „Es ist gefährlich mit weltlichen Würdenträgern und geistlichen Machthabern umzugehen, meide lieber die Weltleute und Magnaten." [1])

Aus dieser Verbrüderung ging Johann Wessel (geb. 1419 zu Gröningen), hervor und in diese klösterliche Stille seiner Heimath kehrte er wieder zurück, nachdem er zu Köln, Paris, Rom und Heidelberg in Verbindung mit den bedeutendsten wissenschaftlichen Geistern und kirchlichen Notabilitäten gelebt hatte, überall Gutes wirkend auf dem Wege der Belehrung und des wohlmeinenden Widerspruchs, wo und wie es ohne tiefern Konflikt mit dem Bestehenden geschehen konnte. Hier in seiner Heimath schrieb er denn die meisten seiner Schriften, welche, zwischen dem Erbaulichen und Wissenschaftlichen die Mitte haltend, überall denselben Charakter einer milden und gemäßigten, von aller Aufregung entfernten Opposition, demüthiger Selbstbescheidung und ächter Frömmigkeit, aber

[1]) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation 2, p. 93.

auch den Stempel einer Zeit ohne eigenthümlich großartige Produktionskraft an sich tragen.

Dieß wird sich sofort in einem kurzen Abriß seiner Theologie zeigen [1]). Der Name Gottes, so sagt Wessel, der als Nominalist Name mit vollerer Bedeutung als Idee faßt, liegt in jeder Seele, ist in jeden Geist hineingesprochen; er hat eine reinigende Kraft und er ist es, der zwischen den Kindern des Verderbens und den Kindern des Heils unterscheidet; je nachdem einer ist, faßt er den Namen Gottes in sich auf und umgekehrt. Trotz seiner Verfinsterung hat doch der Mensch eine natürliche Liebe zur Wahrheit, welche in seiner unzerstörbaren Gottverwandtschaft liegt. Jedes denkende Geschöpf nämlich ist göttlicher Natur, und das ist der natürliche Ehebund, in welchem sie mit Gott stehen. Auf diese Verwandtschaft mit Gott, dem Dreieinigen, bezieht Wessel auch jene drei Vermögen der menschlichen Seele: Gedächtniß, Erkenntniß und Wille, deren ruhender Grund die Ichheit ist. Diese drei stimmen, je von ihrer Seite her, die ganze Person, so daß jeder unfromme Mensch zugleich ein Lügner, jeder Böse auch unwissend ist. Aber es muß dieser ganze Geist zu Gott emporgehalten werden. Die Wege dazu sind das Gebet, die fromme Betrachtung, die feurige Liebe. Allein unsere Seele ist finster, ohne eine durch besondere Offenbarung gegebene Gotterkenntniß. Wir haben ein Organ für göttliche Dinge, aber das Licht, in dem wir sie rein umfassen, muß von Gott ausstrahlen: dieß ist die Offenbarung durch Christus, vorbereitet und also unvollkommen im alten Testament, vollkommen im neuen. Denn das Gesetz ist ohne die Vollkommenheit der Weisheit und Liebe; auch ist das Wort Gottes überhaupt in der Schrift nirgends vollendet, eben nur abgekürzt, wie auch in der Schöpfung; vollendet wird es erst am Ende der Dinge. Dem Wesen Gottes müßten wir auch, wenn wir nicht von ihm wären, auch ohne Schöpfung, das höchste Lob darbringen. Er ist das reine Seyn nach platonischer Weise; er allein ist, er ist der νους πρωτος, die erste Idee, seine Selbstanschauung der Sohn, der λογος πρωτος, ihre Liebe der heilige Geist. Gott ist's, der Alles wirkt, der in Allem wirkt, im Feuer

---

1) Wir halten uns hier ganz an Ullmanns Monographie.

wärmt, in der Sonne leuchtet, die erste Ursache; die concausae, die endlichen Dinge sind nicht die wahren und letzten Gründe, die natürlichen Ursachen sind vielmehr lieber als Veranlassungen zu denken, und was die Wunder betrifft, so unterscheiden sie sich nur wie Gewohntes und Ungewohntes vom Naturlaufe. Auch die Uebel sind von Gott geordnet, um des Guten willen: was aber bei Wessel nicht etwa wirklich spekulativ gefaßt und durchgeführt wird, sondern nur als Produkt jener freundlichen Weltanschauung, die in jedem Unglück und Uebel das Gute in seinem Gefolge zu finden weiß, zu betrachten ist.

Der Mensch findet sich jedoch Gott gegenüber in einem Zustand, der tief unter dem in der Idee Gottes für ihn liegenden göttlichen Ebenbilde ist. Wir sind von Natur Söhne des Zorns. Die Wurzel dieses Bösen in uns nennen fromme Männer den Eigenwillen. Trotzdem ist in den Menschen eine ursprüngliche Kunde Gottes, freie Selbstbestimmung und ein Keim des Guten, der Wille ist medio modo se habens, aber freilich geneigt zum Bösen, wenn der Mensch sich selbst überlassen ist. Zwischen dem letzteren und dem guten Keime entsteht ein schwerer Kampf, dessen Ziel die Wiederherstellung des reinen Bildes Gottes sein soll. Das aber vermag der Mensch nicht durch eigene Kraft und dieß begründet das Bedürfniß der Erlösung durch Christum. Es ist kein anderer Name den Menschen gegeben, als dieser, d. h. nur die cum pietate creata notitia Jesu führt zum Heile. Christus ist dreifaltig an Gestalt: die Gestalt Gottes, die Gestalt des höchsten Geschöpfes und die Knechtsgestalt. Der Logos ist das erste und vollkommenste Abbild Gottes, er ist von Ewigkeit, ja auch sein Leiden ist eine ewige That, wie gegenüber Joh. 8, 44 der Satan ein Mörder von Anfang, was er nur gegen das Lamm sein konnte, das so von Anbeginn Apocal. 12, 8 erwürget war. Jenes selige Geschöpf, welches der Logos zur Vereinigung mit sich erwählt hat, ist so sehr über alle Geschöpfe, daß, weil immer das Gute um des Besseren willen da ist, mehr das ganze Reich um des Lammes willen, als das Lamm um des Reiches willen da ist. Christus, so steigert Wessel diesen Satz bis ins Unchristliche, lebte mehr Gott und sich in seinem Verhältniß zu Gott, als der Rettung unser Aller. Und so ist das Wort nicht um des Fleisches, sondern um sein selbst willen Fleisch geworden, und

wäre es geworden auch ohne Sündenfall. Der Grund der Erlösung, so scheint Wessel dieses „um sein selbst willen" an einem andern Orte zu erklären, liegt in seiner Liebe; der nächste Gegenstand seiner Liebe ist er selbst in seiner Reinheit, der zweite der Mensch und vornämlich die Kirche seiner Gläubigen. Diese zweifache Liebe aber geht auf in der höchsten zu Gott. Dadurch ist er Vorbild für Alle, und wer von diesem Vorbilde nicht ergriffen ist, der ist gar nicht.

So war Christus Erlöser schon durch die Darstellung des göttlichen Lebens. In seiner zweiten, der Knechtsgestalt, war er Mittler nicht so wohl zwischen Gott und Menschen, als vielmehr für den Menschen zwischen dem gerechten Gott und dem erbarmungsvollen Gott. Wir sehen in Christo nicht nur den versöhnten, sondern auch den versöhnenden Gott. Gott selbst, Mensch geworden, leistet was seine Gerechtigkeit und Heiligkeit verlangt, mehr, als Alle, selbst im Stande der Unschuld geblieben, in Ewigkeit hätten leisten können. Dieses Leiden Christi, welches als Opfer erscheint, ist stellvertretend, aber nur für den, der sein Kreuz ihm nachträgt. Es ist wirksam nicht wegen der Größe und Menge der erduldeten Schmerzen, sondern intensiv wegen der Größe der zu Grund liegenden Liebe; denn die höchste Liebe ist Leiden und Sterben für Freunde. Durch diese Liebe ist er vermöge ewigen göttlichen Rathschlusses zur höchsten Herrlichkeit eingegangen. Dieses Leiden, obwohl nach einem göttlichen Rathschlusse nothwendig, ist doch mit voller Freiheit und Liebe geschehen: ein Satz, den Wessel einfach hinstellt, ohne ihn wie Wycliffe ins Allgemeine, in die Identität von Freiheit und Nothwendigkeit im absoluten Sinn zu erheben. Es kehrt diese Liebe immer wieder, aber wie sie eigentlich wirkt, und was sie ist, dafür hat Wessel keine Worte. Es scheint, wenn er sagt: „nicht das Fleisch Christi" — aber das versteht sich ja von selbst und wird nirgendsher bestritten — „sondern die Größe des Werkes, die unaussprechliche Liebe und die Liebe als darreichend durch den heiligen Geist ist es, welche lebendig macht" — so ist es nur die sehr intensiv gefaßte Idee des Vorbilds, die mit seinen vielen Worten ausgedrückt sein soll. Ein genaueres Eingehen in die tieferen Fragen, die bei dem Erlösungswerk zur Sprache kommen, suchen wir vergebens. Die Erlösung erstreckt sich auch auf die Engel, sowohl durch das Priesterthum beim Kreuzesopfer, als durch das Priester-

thum in Ewigkeit. Aber was soll denn das Priesterthum beim Kreuzesopfer für die Engel? und was heißt es, daß sie dadurch zu größerer Gerechtigkeit entflammt worden seien?

Dieß ist die objektive Seite der Rechtfertigung, die subjektive Seite vollzieht sich im Glauben, und hier ist der Brennpunkt von Wessels reformatorischer Bedeutung, insofern er statt der todten Einzelheit der Werke das sittliche Leben in seinem Allgemeinen, in seiner Wurzel, die ganze Rechtfertigung als einen lebendigen nothwendigen Prozeß faßt, aus einem Keime hervorgehend, aus dem er als aus einem Senfkorn zum schattigen Baume aufsteigt. Er spricht sich mit Kraft gegen die Meinung der Rechtfertigung durch Werke aus. Das Gesetz Mosis schrieb die Werke vor, es ist aber nicht möglich, dadurch allein zu der Vollkommenheit zu gelangen, welche doch das Gesetz vorschrieb. Dem Glauben aber ist das möglich, denn durch den Glauben geschieht die Verbindung mit dem Wort Gottes.

Christus muß uns die Rechtfertigung, die Wegnahme der Sünde, welche nichts anderes ist, als die rechtfertigende Liebe, eingießen. Wer durch den Glauben in Verbindung mit Christus und durch ihn mit Gott tritt, in den geht der Geist Gottes über. So ist das von Christus gebrachte Opfer nicht blos eine Darbringung vor Gott für die begangenen Sünden, sondern auch eine geistige Speise. Der Glaube aber ist die Quelle der Liebe, welche in Werken sich bethätigt. So besteht für Wessel der Widerspruch zwischen Paulus und Jakobus nicht. Die Liebe ist ihm mit dem Glauben unauflöslich verbunden, ihren Heiligungsproceß beschreibt er als ein Gottwerden.

Der Glaube ist ihm nun auch das Princip der kirchlichen Gemeinschaft. Man muß eine katholische Kirche bekennen, sagt er, aber ihre Einheit setzen in die Einheit des Glaubens und des himmlischen Hauptes, nicht in die Einheit Petri als des Lenkers der Kirche oder seines Nachfolgers. Um Gottes willen glauben wir dem Evangelium und um des Evangeliums willen der Kirche und dem Papst, nicht dem Evangelium um der Kirche willen. Den bekannten Ausspruch Augustins: Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas deutet er so: originis non comparationis verbum est. Ich glaube mit der Kirche, gemäß derselben, aber ich glaube

nicht an dieselbe, weil der Glaube ein Akt gottesdienstlicher Verehrung ist, und ein Opfer der theologischen Tugend, welches nur Gott dargebracht werden kann; sondern vielmehr ich glaube an den heiligen Geist, der die Regel des Glaubens bestimmt, der gesprochen hat durch die Apostel und Propheten. Von den letzteren ist Einiges nicht aufgeschrieben, sondern nur überliefert, alle jene Ueberlieferungen sind in die Glaubensregel mit aufzunehmen. In der Regel werden die Lehrer und eine Versammlung der Lehrer das Richtige treffen; aber weil doch auch sie irren können, weil auch ein Concil und der Papst irren kann, darf nur das Evangelium die höchste und letzte Richtschnur sein. Hier faßt er die Idee eines allgemeinen Priesterthums auf; es gibt ein Priesterthum als Stand, sagt er, und ein Priesterthum der vernünftigen Natur, allen gemeinsam. Das zweite ist ohne das erste zureichend. Von hier aus bestimmt er sogar weiter das ursprüngliche Verhältniß zwischen Geistlichen und Gemeinde als freien Vertrag und vindicirt selbst ein Widerstands- oder Protestationsrecht des christlichen Volkes gegen eine schlechte Geistlichkeit, ja er nimmt für die christliche Gemeinschaft das Recht in Anspruch, ihre Vorsteher selbst zu wählen, und je nach Befund dieses Verhältniß wieder aufzuheben. Im Widerstreit des Papstes und eines christlichen Weisen trägt er kein Bedenken für den letzteren zu entscheiden, und in diesem Sinne wäre also sein viel- oder wenig sagender Satz: omnis potestas Papae praerogativa est mere jurisdictionalis, aufzufassen.

Im Artikel von den Sacramenten denkt Wessel sehr übereinstimmend mit Wycliffe. Er hat wie dieser von vornher einen Zug nach der allerfreiesten Ansicht. Die Gegenwart Christi ist nicht eine momentane und nicht eine partiale, der ganze Christus ist im Abendmahle gegenwärtig und nicht das Fleisch Christi ist es, was gerecht macht, oder das Blut, sondern das Werk, welches durch Fleisch und Blut dargereicht wird. Christus will aber der geliebten Seele stets gegenwärtig sein. Wer wird zweifeln, daß dieß ebenso geschehen kann außerhalb des Abendmahls wie in demselben? Das sacramentliche Essen ist häufig schädlich, das geistige immer nütze. Ja, wenn wir wahrhaft geöffnete Augen hätten, so würden wir nicht blos das Fleisch und Blut des Menschensohnes genießen, sondern wir würden uns alle Werke Gottes

durch's Denken aneignen und uns davon nähren, so daß wir gewissermaßen Eisen, Sand und Felsen genössen. Des sich darbietenden Christus freilich werden wir nur durch den Glauben theilhaftig: „wer an mich glaubet, der wird nicht dürsten." Daraus folgt denn, daß Wessel auf den Genuß des Kelchs durch die Laien keinen besonderen Werth legen kann. Wenn er sich hier und in der Auffassung der Eucharistie als Opfers der kirchlichen Lehre zu nähern scheint, so entfernt er sich indeß um so weiter von ihr, indem er sie ein Opfer nennt, das ohne Priester, in der Wüste, wie von Paul dem Eremiten geschah, gefeiert werden könne.

Von den drei Elementen der Buße erkennt Wessel das erste, die contritio an, aber so, daß die Liebe, nicht die äußeren Zeichen der Trauer, die Hauptsache ist. Das Bekenntniß ist zwar eine Bürgschaft der wahren Reue, wo aber diese im Herzen ist, da sind die Sünden schon vergeben, ehe sie gebeichtet werden. Zum Dritten ist in der Sündenvergebung, die dem wahrhaftig Bußfertigen zu Theil wird, auch an und für sich schon Straflosigkeit eingeschlossen, und es fällt damit aller Grund zu besonderen Bußstrafen weg. Exkommunicationen sind Ausscheidungen von dem körperlichen Zusammenleben und der äußeren Gemeinschaft: von der geistigen Gemeinschaft derer, die Gott fürchten und lieben, kann Niemand ausschließen, außer allein Gott.

Das Fegefeuer faßt er nach 1. Kor. 3, 11—13 als Reinigungsfeuer, und fragt, der ächte Schüler der Mystik: was ist also jenes Feuer, wenn nicht das verzehrende Feuer, welches Gott selber ist, der Herz und Nieren prüft? Er bestimmt es auch nicht als Strafzustand, sondern vielmehr als die erste Stufe der Seligkeit, und seinen Ort setzt er ins Paradies. Es ist die Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit Gott, die noch ungestillt ist, das Fegefeuer des innerlichen Menschen, welches das Herz reinigt, bis der Mensch mit reinem Herzen Gott schaut, ein Feuer, welches stärker quält, als alles körperliche Feuer und aller körperliche Tod, je mehr es aus feuriger Sehnsucht des Verlangenden hervorgeht. Alle Menschen bedürfen nach dem Tode des Fegefeuers, und keine kirchliche Gewalt, sondern nur der entsprechende Grad von Heiligkeit kann daraus befreien.

Für die Bestimmung des Verhältnisses von Wycliffe zu Wessel ist es nun ein bedeutender Wink, daß sich, wie bekannt

Luther, während er gegen den englischen Reformator, den „spitzigen Wycliffe," wie er ihn nennt, eine gewisse Abneigung nicht verbergen kann, über Wessel so außerordentlich günstig ausgesprochen hat, ungeachtet man auf den ersten Blick meinen könnte, es sei in Wycliffe's kühn dareinfahrender Art weit mehr gelegen, womit Luther hätte sympathisiren können, als in der ruhigen Milde des leisetretenden Wessel.

Wessel hat jeden tieferen Konflikt mit der Kirche fast ängstlich vermieden. Es hat ihn nach der Märtyrerkrone nicht gelüstet. Er hat mit Papst Sixtus IV. und andern hochstehenden Männern der Hierarchie in vertrauten Beziehungen gelebt und es war nicht so böse gemeint, wenn sie ihn den „magister contradictionum" nannten. Man hatte sich gewöhnt, die Dinge nicht mehr mit jener aufgeregten Subjectivität zu betrachten, sondern an das Bestehende so viel es ging angeschlossen, auf ruhigem Wege der Belehrung und Ueberredung dasselbe ins Bessere umzubilden. Es war mit den neuauflebenden Wissenschaften eine objectivere Anschauungsweise aufgekommen. Doppelt befremdlich ist es, daß Luther mit Wessels Geist sich so verwandt fühlt, da dieser die Lehre von der Sünde und Gnade weder mit derselben Stärke hervorgehoben, noch mit derselben Tiefe behandelt hat, wie Wycliffe. Dasselbe gilt im Grunde ebenso auch von allen übrigen Artikeln, in denen Wycliffe Luthers und der Reformation Vorläufer gewesen: in der Lehre von den Sacramenten, von der Kirche, von der Schrift &c. Und doch enthält Luthers Urtheil eine tiefere Wahrheit, als dem ersten Blicke sich entdeckt.

Wir treffen bei Wessel auf seinem dogmatischen Gebiete dieselbe Erscheinung, wie bei Huß auf praktischem. Wir sahen, daß in diesem die Opposition gegen die mittelalterliche Kirche, welche bei Wycliffe in klar gefaßten Principien und in schneidenden Worten und Thaten des Angriffs erscheint, schon unmittelbares Leben und sozusagen Persönlichkeit wird. So ist es nun auch bei Wessel auf seinem Felde. War Huß ein lebendiger Gegensatz gegen die mittelalterliche Weltanschauung in ihrer Form als Kirche, so ist Wessels Theologie ein lebendiger Gegensatz gegen die mittelalterliche Scholastik. Wycliffe hatte seinen reformatorischen Schatz noch in den thönernen Gefäßen der Scholastik, so sehr er auch im Innersten von dieser Form, die den neuen evangelischen Inhalt nicht adäquat war, loszukommen

ringt. Es war die „Spitzigkeit" Wycliffe's, an der sich Luther stieß, und der gänzliche Mangel dieser scholastischen Spitzigkeit, welche ihn so mächtig zu Wessel hinzog.

In diesem antischolastischen Charakter von Wessels Theologie ruht seine specifische Bedeutung. Nicht nur daß er der Scholastik mit ausdrücklichen Worten einen nahen Fall verkündet; daß er sich von der tiefsinnig schwerfälligen, unklaren Denkweise des Realismus zum freieren Nominalismus gewendet hat, daß der fundamentale Gegensatz gegen die Hauptlehren der altkirchlichen Scholastik sich nur leicht verdeckt: es kann überhaupt keinen größeren Gegensatz geben, als den, welchen die in zahlreichen Schriften unsystematisch zerstreute, mehr der heitern Oberfläche oder sagen wir lieber den einfachen Grundgedanken des Evangeliums nachgehende, als in die dunkeln Gänge grübelnder Methaphysik sich verlierende Theologie Wessels einerseits und andererseits die schnörkelhafte Architektonik, das vor lauter ängstlichem Scharfsinn oft spielende Fragen, die dem reichen Leben abgewendete Schulweisheit der Scholastik mit einander bilden.

Dort ist nichts mehr von jenen peinlichen Quälereien über die Geheimnisse der Trinität; es strebt Alles auf wenige einfache Principien und Grundwahrheiten zurück; das rein und lebendig Biblische tritt in unmittelbarer Wahrheit hervor. Es ist nicht mehr das gewaltige tiefe Aufathmen oder die zornige Rede Wycliffe's, nicht das gepreßte Seufzen des Huß, sondern es weht schon der frischere Geist einer baldigen Befreiung in Wessels Theologie. Alles gewinnt eine freundlichere und mildere Gestalt. Gott und Christus stehen nicht mehr in abstrakt jenseitiger Ferne; der Mensch darf sich ihnen wieder auf eine unmittelbare Weise, nicht mehr auf dem langen Umweg durch das scholastische Labyrinth nahen. Die Sünde wird nicht so schneidend in den Vordergrund gestellt; Christus wäre ja auch ohne dieselbe Mensch geworden, aus bloßer Liebe. Der Mensch hat nicht Alles verloren durch den Fall. Er hat noch ein Organ, ja eine Sehnsucht, welcher die Offenbarung dann freundlich zu Hilfe kommt; und selbst das Fegefeuer wird zur brennenden Liebe und Sehnsucht nach Gott gemildert. Nicht stärker kann es überhaupt sich zeigen, wie sehr schon Alles neugeworden war, als daß jetzt der Begriff der Liebe, der bei Wycliffe nirgends

Platz findet, und wo er auftritt, nur um so deutlicher beweist, wie wenig er noch verstanden wird, — bei Wessel den Mittelpunkt der ganzen Theologie bildet. Der principielle Gegensatz aber, in welchem Wessel zur mittelalterlichen Wissenschaft stand, zeigt uns auch am deutlichsten, daß jetzt die letzte Stunde der alten Zeit geschlagen hatte. Denn die Wissenschaft einer Zeit ist deren eigenstes und freiestes Erzeugniß, das sie am tiefsten charakterisirt, weil hier der Geist, sich selbst überlassen, ohne unmittelbaren Zwang von außen sich seine adäquatesten Formen erschafft. Eine neue ganz andere Wissenschaft, die humanistischen Studien, erhoben sich jetzt der sinkenden Scholastik gegenüber; und Wessel hatte sich bereits aus diesem Quell gestärkt, den Wycliffe auch noch nicht einmal von ferne hatte rauschen hören. Jetzt verbreitete die neue Wissenschaft ein neues Licht, und ihr theologischer Vertreter, den wir in Wessel sehen, mag uns daher immerhin lux mundi heißen; der Tag konnte nicht mehr ferne sein.

Nach zwei Seiten hatte das protestantische Princip seine Bahn durchlaufen, seitdem sie in Wycliffe vereint aber noch unvollkommen hervorgetreten waren. Nun war es an der Zeit, daß wieder ein Mann, größer als der erste, die vereinzelt gereiften Momente in eine gewaltige Persönlichkeit zusammenband, die gährenden Kräfte der Opposition in den Brennpunkt sammelte, und was alle Welt in dunkler Rede sich sagte, in das klare Wort einer großen weltgeschichtlichen That zu fassen wußte. Er kam in Luther. „Der wird es thun, das ist der Mann, auf den wir lange gewartet haben," rief jener Mönch, als er Luthers Thesen zu Gesicht bekam. [1])

---

1) Mathes. Predigten, Historie Luthers. Wittenberg 1600. p. 12 a.

Dritter Abschnitt.

Wycliffe und Luther.[1]

Das reformatorische Princip hat uns, dem innern Gesetze seiner Bewegung folgend, zu dem Punkte geführt, wo es in sich selbst vollkommen gezeitigt seinen ganzen Reichthum entfalten sollte. Wir haben gleich zu Anfang unserer Darstellung eine Solidarität Wycliffe's mit Luther vorläufig vorausgesetzt; auf unserem Wege haben sich die nöthigen Stützpunkte dieser Auffassung je an ihrem Punkte angesetzt; und nun bliebe noch die Aufgabe zurück, dieser Auffassung durch die unmittelbare Gegenüberstellung der beiden Männer ihre vollständige Rechtfertigung zu geben. Darin tritt uns denn die doppelte Pflicht entgegen, ihre durchgreifende Zusammengehörigkeit ebensosehr wie ihre durchgreifende Verschiedenheit ins Licht zu stellen.

Es hat diese Gegenüberstellung einen mehrfachen Reiz. Vor allem ist es das Gefühl, daß dem großen englischen Reformator seine wahre geschichtliche Bedeutung von den Reformatoren an bis auf diese Zeit auch von protestantischen Geschichtsschreibern undankbar genug nicht eingeräumt worden ist, welches uns auffordern muß, die gegenseitigen Verhältnisse noch einmal abzuwägen. Von den Vorwürfen Neander's, Guerike's, Hase's ist schon gesprochen, auch von Vaughan's und der anderen englischen Biographen ungenügenden Versuchen, auf einem mehr oder weniger mechanischen Wege aus Wycliffe so viel als möglich einen Luther, aus Luther

---

[1]) Als Quellen wurden benutzt die Lebensbeschreibungen Luthers von Mathesius, Spieker rc.; die Auswahlen aus Luthers Werken von Lomler und Pfitzer, und besonders noch: Schenkel, Wesen des Protestantismus.

oviel als möglich einen Wycliffe zu machen. Was jene betrifft, so vergißt Neander bei aller schönen Milde des Urtheils es so oft, dem Manne nicht mehr zuzumuthen, als dieser, an seine Umgebung in Ort und Zeit gebunden, zu leisten vermag, und gegen die Engländer ist zu sagen, daß es sich für den, der auf protestantische Weise Geschichte schreiben will, überhaupt nicht um das Quantitätsverhältniß der Größe Wycliffe's zu der Größe Luthers handeln kann: — wir möchten das eine pelagianische Geschichtsbetrachtung nennen — sondern lediglich ohne Nebengedanken und Sympathieen nationaler und dogmatischer Art, um die innere Bestimmung des qualitativen Wesens der beiden Erscheinungen.

Unter den Reformatoren selbst hat sich sowohl Melanchthon als Luther vorwiegend ungünstig über Wycliffe ausgesprochen. Es ist das Wenigste, daß ersterer bei der Lehre vom Abendmahl findet, Wycliffe sei sehr confus über diese Streitfragen. An einer andern Stelle sagt er von ihm, daß er die Rechtfertigung durch den Glauben weder verstanden noch geglaubt habe und thörichterweise das Evangelium und die Politik vermische und de potestate ecclesiae wirft er ihm vor, daß er auf eine sophistische und ganz aufrührerische Art über die bürgerliche Herrschaft sich auslasse. Luther selbst läßt ihm zwar die Gerechtigkeit widerfahren, daß er in der Freiheitsfrage gegen Erasmus mit Laurentius Valla auf seiner Seite stehe,[2]) daß Wycliffe's Artikel, „daß Alles nach göttlicher Vorsehung muß geschehen," auf dem Konstanzer Koncil ungerecht verurtheilt worden sei:[3]) aber an seiner Lehre vom Abendmahl hat er sich heftig gestoßen, „den spitzigen Vikleph und die Sophisten hat betrogen die unzeitige Logik,"[4]) sagt er, und bei einer anderen Gelegenheit (in seinen Tischreden) hat er selbst sein Verhältniß zu Wycliffe auf eine Weise bestimmt, welche zeigt, wie wenig er sich die Mühe genommen, ihn näher kennen zu lernen. „Das Leben ist bei uns böse, wie auch bei den Papisten, darum streiten wir nicht um das Leben, sondern um die Lehre. Wycliffe und

---

[1]) Die drei Stellen bei Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie p. 563.

[2]) Bei Walch 18, 2132.

[3]) ib. 22, 68.

[4]) ib. 20, 1294.

Huß haben das Leben im Papstthum angefochten, ich aber fechte das Leben nicht vornehmlich an, sondern die Lehre.“ [1])

Aber nicht nur Wycliffe wird durch eine Zusammenstellung mit Luther in helleres Licht gestellt und gerechter beurtheilt werden, sondern auch Luther selbst und die ganze That der Reformation, deren Mittelpunkt er ist, läßt sich erst dann tiefer erkennen und auffassen, wenn wir in ihm nicht blos den Mann von gestern her erblicken, sondern ihn vielmehr als den Träger eines Princips kennen, das schon vor seinem Auftreten eine fast zweihundertjährige Geschichte hat.

Wir müssen hier kurz berühren, warum wir uns auf die Zusammenstellung Wycliffe's mit Luther beschränken, ohne uns auf die so nahe und anscheinend viel näher liegende Vergleichung der wycliffe'schen Lehre und Wirksamkeit mit der der Reformirten einzulassen. Wir wollen Wycliffe's Ansprüche auf den Namen eines Vorläufers der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts prüfen an dem Manne, der uns allein die Idee dieser Reformation voll und ganz darzustellen scheint.

Das Wesen der Reformation ist nicht zu identificiren mit dem Protestantismus. Dieser, das protestantische Princip, ist ein Allgemeines, ein Geistig-bewegliches, ein Fortschreitendes, das wirkt und wirken wird, bis jeder Dualismus im menschlichen Geiste versöhnt sein wird; jene, die Reformation, ist seine erste grundlegende Form. Sie war ein universeller, autonomischer Akt der Befreiung des Geistes von menschlicher Satzung: und zwar in der Form eines lebendigen Zurückgreifens und Zurückgehens auf die Autorität jenes höchsten Aktes gott-menschlicher Autonomie, welcher im Christenthume in seiner ursprünglichen Gestalt vorliegt. Ob in der Folge die Bewegung der Geister, welche die Reformation angeregt hat, über diese letztere Schranke, die Autorität der Schrift hinausgehen wird, oder wie weit sie diese Autorität beschränken, was sie als blos menschlich und vor-

---

[1]) 22, 1038. Es ist ganz vergeblich, wenn einige Kirchenhistoriker bei ihrem Urtheil über Wycliffe sich auf Luther's Ansicht berufen, denn diese beruht ganz ebensosehr auf einer nur oberflächlichen Kenntniß des Mannes. Soll denn in einer historischen Frage noch maßgebend sein, was Luther vor 300 Jahren über Tisch geäußert hat?

übergehend im Christenthum ausscheiden wird, das ist weder dieses Orts zu untersuchen, noch ist es für den Zweck, den wir hier verfolgen, von Bedeutung. Was aber die Stellung der Reformirten zur Reformation und zum protestantischen Princip betrifft, so mögen wir sehr gerne zugeben, daß der größere Spielraum, den sie der Vernunft in göttlichen Dingen einräumen, und der nüchterne und verständige Charakter ihrer Theologie unserer heutigen Anschauung näher liegt, als die rein biblische Luthers und daß sie insofern einen Fortschritt Luthern gegenüber, bezeichnen mögen: eben aber, weil sie in ihrer Auffassung des Christenthums verständiger sind, drücken sie das Princip der Reformation, so wie wir es eben bestimmt haben, weniger rein aus als Luther. Denn eine Erscheinung, wie das Christenthum, wo Alles Größe, Natur und Genialität im höchsten Sinne athmet, kann vollkommen und in ihrer ganzen Tiefe auch nur erfaßt werden von einer großen und genialen Natur: groß und genial im höchsten Sinne aber war weder Wycliffe, noch Zwingli, noch Calvin, sondern Luther und Luther allein.

Luther war der Mann der Reformation im hohen Sinne. Alle Kräfte seiner Zeit und seiner Nation vereinigten sich in ihm: und er durchdrang diese Kräfte mit einem höheren Geiste und machte sie diesem dienstbar. Wir erkennen aber in Luther den Mann der Reformation nicht nur in ihrem Fortschritt gegen das Alte, sondern auch in ihrer Beschränktheit gegenüber den weiter hinaus strebenden Kräften; denn nicht allein darin sind solche Männer groß, worin sie über das Alte selbst hinausgeschritten sind und die Menschheit hinausführen, sondern auch der Punkt ist entscheidend, wo sie Halt gemacht haben. Wir können in ihrem Stillestehen ebenso wenig als in jenem Fortschreiten ein blos subjectives und zufälliges sehen. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn Luther in manchen Fragen so viel weniger frei denkt, als Wycliffe, den er an großartiger Freisinnigkeit des Geistes sonst überall weit hinter sich zurückläßt. Wir werden nicht bei Fragen und Stellen wie der Abendmahlsstreit und andere sind, in Klagen über Hartnäckigkeit und Beschränktheit ausbrechen, sondern vielmehr auch in diesen menschlichen Schwächen, wie sie so oft bei Luther unsere Ideale durchkreuzen, jene höhere Macht erkennen, der es gefallen hat, auf einem langen und mühevollen Wege die Menschheit ihrem Ziele

entgegenzuführen, und die in den Menschlichkeiten ihrer erkorensten Werkzeuge ihr eigenes „Bis hieher und nicht weiter" spricht.

Der Gang unserer ferneren Untersuchung wird unter einigen Modifikationen unserer obigen Behandlung Wycliffe's analog sein müssen. Wenn es richtig sein soll, daß in Luther das reformatorische Princip Person geworden ist, so wird uns sofort ein persönlicher grundlegender Akt, ein Durchbruch im Innersten des Individuums selbst entgegen treten, der auf alle folgende Entwickelung vom entscheidendsten Einflusse ist. Auf eine eigenthümliche Weise ward Luther zur Erkenntniß seines Berufes geführt. Von dem so errungenen Standort aus wird sich dann das Neue in den einzelnen Theilen der Lehre und Beziehungen des praktischen Lebens gliedern und darstellen. Hier ist zuerst zu reden von ihrer Auffassung der gemeinsamen Grundlage, des biblischen Christenthums; dann von den einzelnen fundamentalen Dogmen, welche die Grundlage der neuen Weltanschauung bilden: also von dem was man die materiellen Principien der Reformation genannt hat; was wir aber lieber ihre methaphysischen Voraussetzungen nennen möchten. Ihnen folgt das specifisch Christliche und Kirchliche: die Lehre von der Schrift, den Sakramenten, der Kirche; den Uebergang zwischen beiden macht die Christologie, als dasjenige, welches die Grundlage des zweiten Theils ist, wie andererseits die Spitze, in welche der erste ausläuft: der höchste Punkt, in dem die gegenseitigen Unterschiede klar erscheinen. Ein kurzer Blick auf die reformatorischen Mittel und auf den ganzen Charakter des Zusammenstoßes, in welchem das neue Princip in den beiden Männern mit der Welt trat, wird das Ganze schließen. Um eine umfassende, in alle Einzelnheiten der psychologischen und dogmatischen Beziehungen einer so unendlich reichen Erscheinung wie Luther eingehende Behandlung darf es sich hier, wo nicht eine Frucht von Decennien geboten wird, nicht handeln. Wir bemühen uns nur um die allgemeinen Gesichtspunkte, welche den Reformator gegenüber dem Vorläufer kennzeichnen sollen.

Richten wir nun den Blick auf die Anfänge Luthers, so fassen wir hier gleich diesen Grundunterschied in seiner ergreifendsten Tiefe. Wenn Luther wirklich der Mann seiner Zeit, der Mann der Reformation war, so mußte der ganze Gegensatz, der in der Zeit lag, der Widerspruch des Alten und Neuen, der noch ungelöst, verworren sie bewegte, in seiner ganzen Härte in sein

eigenes Leben fallen, und in seinem eigenen Bewußtsein überwunden werden: das neue Princip mußte sich seine Person zubereiten. Für das eine Glied dieser Lösung, die nochmalige Vertiefung der ganzen kräftigen Subjektivität Luthers in das Alte, um, so es möglich wäre, hier Befriedigung zu erlangen, genügt es auf seinen Eintritt in den Mönchstand, selbst gegen den entschiedenen Willen seines Vaters, auf seine Pilgerfahrt nach Rom und seine eigenen Aeußerungen darüber zu verweisen. Insbesondere aber ist es ein Punkt seines Lebens, auf den wir den Blick fest zu richten haben, und der, glauben wir, wohl etwas tiefer aufgefaßt werden darf, als gewöhnlich geschieht. Wir meinen jene Auftritte im Kloster zu Erfurt, wo Luther oft Tage lang in halber Ohnmacht der Verzweiflung über seine Sünde fast erlag. Es ließe sich wohl die Frage aufwerfen, ob es bloß seine eigene Schuld war, deren Gewicht ihn zermalmte? Als ihn Staupitz, der ihm zur Beichte saß, aufforderte, Thatsachen anzugeben, wußte er keine. Seine einzige Antwort war nur immer: ach, meine Sünde, Sünde, Sünde. Sagen wir es geradezu: es war nicht blos seine eigene Schuld, es war die Gesammtschuld der Zeit und der ganzen vergangenen unwahren Entwicklung, die in diesen dunkeln Stunden auf ihm lastete. Die ganze starre Transscendenz, in welche die Priesterreligion Gott hinausgedrängt hatte, der ganze unendliche Abstand, in welchem sie Gott und Mensch auseinanderhielt, legte sich mit der vollen Kraft ihres Fluches auf die Seele Luthers, damit in ihm dieser Fluch gelöst und das Alte principiell überwunden werde. „Ich bitt ein jeglich fromm Christenmensch," so schreibt er später, „wollt meine Wort also aufnehmen, ob sie vielleicht spöttisch oder spitzig wären, als aus einem Herzen gesprochen, das sich hat müssen mit großem Wehe brechen" [1]) — eine Aeußerung, die uns wenigstens mit einer ganz überwältigenden Schwere trifft. Es zeigt, wie dieser Mann mit sich selbst gerungen hat; es läßt uns in eine innere Gährung und Bewegung hineinblicken, von einem Ernst und einer Tiefe, von der wir gewöhnlichen Menschen uns nur einen dunkeln Begriff machen können. Wie Paulus hatte er mit der ganzen Kraft seines titanischen Geistes den alten Kirchenglauben nach Befriedi-

[1]) In der Schrift vom Papstthum zu Rom (1520) in Lomler, Luthers deutsche Schriften 1, p. 418.

gung durchwühlt, und wie Paulus erglänzte ihm mit einem Male und in der dunkelsten Stunde ein Licht aus der Höhe. Der Begriff der göttlichen Gnade ging ihm in seiner ganzen Wahrheit auf. Da erhielt er den göttlichen Ritterschlag und hinfort war er kein eigener Mann mehr. Eine höhere Kraft war in ihm lebendig, vor der sich auch die erleuchtetsten Geister des Jahrhunderts tief beugten; und jedes seiner Worte erhält ein Gewicht, das seine Zeit und die nachfolgenden Geschlechter auf eine Weise bannte, die wir nicht begreifen würden, wenn nicht heute noch seine Sprache auf jedes tiefere Gemüth einen Eindruck übte, welcher von jenem unmittelbaren seiner Zeitgenossen nicht so gar verschieden ist.

Aber nicht, als ob ihn nun dieser neue Geist, der in ihm in unmittelbarem Bewußtsein der sündenvergebenden Gnade Gottes aufgegangen war, sofort und mit einem Schlage in alle Wahrheit geleitet hätte. Er schritt in der Erkenntniß der päpstlichen Mißbräuche, in der Erfassung der evangelischen Wahrheit, seiner tiefern Natur gemäß nur *stufenweise* fort. Doch aber sind die Wirkungen jenes ersten großen reformatorischen Ereignisses von jetzt an in den Grundtönen seines ganzen Lebens klar und deutlich ausgesprochen. Dieß zeigt sich vor allem in seinem gänzlichen Hingegeben sein an die *Sache*, die ihm als sein göttlicher Beruf offenbar geworden war, und in der vorwiegend *freudigen Stimmung seines Gemüths*, in welcher sich diese Hingebung spiegelte. Beides zusammen tritt uns in der Aeußerung entgegen, die sich in seiner „Protestation und Erbieten“ findet: „Bist gar demüthig und freundlich, niemand wolle sich zu mir Haß oder Ungunst versehen, denn mein Muth ist *zu frölich* und *zu groß* dazu, daß ich jemand herzlich möchte feind sein. Ich habe auch Nichts für Augen, denn allein die Sach der Wahrheit an ihr selbst, der ich aus Herzen hold bin.“

Jenen tiefen Kampf, in welchem die Sünde als allgemeine Schuld auch in der innersten Tiefe der eigenen Subjektivität mitgefühlt wird, finden wir nun bei Wycliffe keineswegs. Wir finden keinen schmerzhaften, in Eine gewaltsame That gefaßten Bruch. Wir finden auch nicht dieses erst allmählige Loslösen von den Banden des alten Irrthums und jenes stufenweise, langsam-sichere Fortschreiten in der neuen Erkenntniß, welches bei

Luther dem ersten kräftigen und entscheidenden Bruche gefolgt ist. Ebensowenig finden wir jenes erhebende Siegesgefühl, das sich in der angeführten Aeußerung Luthers ausspricht und durch sein ganzes Leben als Grundton sich hindurchzieht. Sehr bemerkenswerth für diese Punkte ist eine Stelle, die uns für die Grundstimmung Wycliffe's überhaupt bezeichnend scheint, und die im geraden Gegensatze gegen jene von Luther steht. „Wenn ein Mensch bei sich bedenkt," sagt er irgendwo, „wie der Wille Gottes verkehrt wird durch die Sünde, welche in der Welt regiert, beides bei Personen und Gemeinschaften, so hat er wohl Grund genug zu düsterer Trauer (mourning), und wenig Ursache, fröhlich zu sein." Es ist dieser melancholische Zug, der durch Wycliffe's ganzes Leben hindurch geht, jener richtende tiefe Ernst, den wir auch in seiner Lehre wiederkehren sehen; höchstens daß er sich zu der gehobenen Stimmung eines lebensfrischen Kampfes steigert, dessen endlicher siegreicher Ausgang aber stets mehr nach der Seite des Gerichts über die Gegner, nicht wie bei Luther als ein fröhlicher Sieg der guten Sache an sich gefaßt wird. Dieß Alles gründet sich darauf, daß bei ihm überall nur von der Sünde, die in der Welt regiert, also ganz objectiv betrachtet, die Rede ist, nicht daß sie ein- für allemal in ihrer ganzen Macht auch am eigenen Subjekt empfunden worden wäre, dann aber auch für immer dem freudigen Gefühl der vergebenden Gnade Platz gemacht hätte.

Dies ist jedoch nur die eine Seite der Sache. Auf der andern Seite finden wir eben bei Wycliffe in der Polemik gegen die sündigen Mächte der Zeit eine außerordentlich gereizte Subjektivität: für deren nähere Kennzeichnung wir einfach auf die Philippika gegen die Bettelmönche im vierten Buch des Trialogus verweisen. Einzelnes ist oben namhaft gemacht worden. Welche Verbissenheit spricht zum Beispiel aus dem keineswegs humoristisch aufzufassenden Vorwurf: „quod cum ingurgitato stomacho inficiunt aërem" und aus so manchem Anderen! Zwar von persönlicher Gereiztheit Luthern überall frei zu sprechen, möchte gewagt sein: aber dennoch erhob er sich immer wieder zur Reinheit der Sache und beweist in dem großartigen Humor, mit dem er auch seine grimmigsten Gegner behandelt, wie sehr er, der größte Parteimann, den die Geschichte kennt, zugleich auch wieder hoch über allem Hin- und Herfluthen der Parteien stand.

Ebenso auch vermissen wir bei Wycliffe jene ihrer selbst gewisse Stetigkeit der Entwickelung. Während Luther sich erst ganz in das Alte vertiefte, dann allmälig sich von demselben nach allen seinen Einzelheiten befreite, steht Wycliffe sogleich als fertiger Mann vor uns. Kaum daß er in einzelnen wichtigen Artikeln, wie in dem von der unbedingten göttlichen Vorherbestimmung sich erst allmälig von der herrschenden Zeitrichtung losgemacht hat: auch hier, wie es scheint nur auf dem ruhigeren dogmatischen Wege. Ein dreißigjähriger Mann tritt er mit der Schrift: „die letzte Zeit der Kirche" hervor, welche ihren völligen nicht lange erst vermittelten Bruch mit der alten Kirche schon durch ihren Titel charakterisirt. Der einzige wesentliche Fortschritt seiner späteren Schriften gegenüber dieser ersten besteht nur darin, daß der apokalyptische, düster schwärmende Charakter derselben einer verständigen Einsicht und einer praktischen Polemik Platz macht. Jenen „großen und fröhlichen Muth" Luthers finden wir nirgends.

Tritt uns nun hier in dem bisher Gesagten der Grundunterschied zwischen der Erscheinung des reformatorischen Princips in Luther und der in Wycliffe so entgegen, wie er sich in den geheimsten Wurzeln ihrer beiderseitigen Individualität, als subjective Bestimmtheit des Gemüths, des Temperaments äußert, so wird sich diese Differenz auch wohl in den objectiveren Formen der Lehre, auf die wir nun übergehen auf analoge Weise darlegen. Wir werden in Wycliffe noch Alles transscendent, objectiv, äußerlich, nach Verinnerlichung und Vertiefung nur erst ringend, finden, wie es uns mit Gedanken geht, die wir in der ersten Frische der Auffassung zu realisiren streben: wogegen bei Luther Alles ein gereiftes, in seiner eigenen Gesetzmäßigkeit sicher begründetes, daher auch gegen jeden anscheinend auch noch so wohl begründeten Angriff mit der absoluten Prätension einer Naturkraft sich behauptendes Leben athmet.

Luther und Wycliffe haben ihre dogmatische Weltanschauung auf dem Boden der Schrift, insonderheit des neuen Testaments erbaut. Es fragt sich also zunächst um den allgemeinen Geist ihrer beiderseitigen Auffassung. Wir können hier die ganze Verschiedenheit unter den einfachen Ausdruck der gesetzlichen und der evangelischen Anschauung bringen; denn auch innerhalb des Evangeliums selbst ist ja dieser Gegensatz möglich.

Luther stellt das Gesetz in derben und harten Worten dem

Evangelium gegenüber. In seinen Resolutionen nennt er es geradezu ein Wort des Zorns, des Verderbens, des Fluchs. „Wir wollen Mosen weder sehen noch hören," eifert er gegen die zwickauer Propheten. „Mose ist allein dem jüdischen Volk gegeben und gehet uns Heiden und Christen nichts an." „Wir haben unser Evangelium und das neue Testament:" Aeußerungen, welche für seine Auffassung im Ganzen charakteristisch bleiben, auch wenn er sie später, als er im antinomistischen Streit auf ihre Konsequenzen aufmerksam gemacht wurde, auf ihr Maaß zurückgeführt hat.

Ganz anders bei Wycliffe. Hier ist es gerade der Ausdruck lex Christi, mit welchem das Evangelium vorwiegend bezeichnet wird, und sehr häufig wird dasselbe noch charakteristischer den Regeln der Bettelmönche, des heiligen Franziskus und Dominikus als die „regula Christi" gegenübergestellt. Es ist auf diese Ausdrücke Gewicht zu legen, sofern sie in die scharfe Spitze eines Namens fassen, was das Wesen der Sache selbst ist. Mit klaren Worten tritt dieser rein gesetzliche Standpunkt hervor trial. 3, 3, wo es sich um die Bestimmung der caritas handelt. „Incipiendo a tribus mandatis primae tabulae supponamus, quod idem sit Deum diligere et diligere legem suam, et patet hoc, quod idem est lex Dei et ipse Deus." Ebenso merkwürdig und ein charakteristisches Gegenstück zu Luthers oben angeführter Aeußerung ist eine andere Stelle, wo er, nachdem er seinen ganzen Grimm gegen die Bettelorden ausgeschüttet hat, also fortfährt. „Es sollen andere Brüder doch nicht meinen, wenn wir so gegen diese Sekten sprechen, daß wir damit von der Liebe fallen. Denn es ist ja doch gewiß, daß der Herr Christus nicht von der Liebe fallen konnte, und doch hat er sein achtfaches Wehe über die Pharisäer gerufen." So ist es überall der gesetzliche Standpunkt, aus dem heraus Wycliffe spricht, in dem ja auch seine ganze Zeit noch befangen war. Das ächt Reformatorische dabei ist nur dieß, daß er eben diesen gesetzlichen Standpunkt mit seinem vollen richterlichen Ernste gegen seine Zeit gewendet hat.

Vor Allem zeigt sich aber dieser gesetzliche Standpunkt in den fundamentalen Gegensätzen von Sünde und Gnade, Mensch und Gott. Es kann sich die Aufhebung der Entfremdung, die

Versöhnung von Gott und Mensch, die das Christenthum gebracht hat, die Luther in ihrer Reinheit wieder verkündete, deren Vollendung auch im Einzelnen des Protestantismus fortdauernde Aufgabe ist, nicht größer und herrlicher aussprechen, als in Luther, dem es gegeben war in seinem großartigen Humor vertraulich mit dem Göttlichen zu scherzen, ohne daß ein Schatte von Frivolität das reine Verhältniß getrübt hätte. Er scherzt und spricht mit Gott, wie ein Kind mit seinem Vater, oder wie ein freier Mann mit seinem König. Bei Wycliffe ist dies ganz anders. Von einem solchen Humor, einem solchen persönlichen Verhältniß zu seinem Gott, das sich bei Luther auf eine so wunderbare und großartige Weise in der Kraft seines Gebets — wir zeigen auf das Krankenlager Melanchthons — ausspricht, finden wir bei Wycliffe nichts. Er hat die Schranken gesprengt, welche die Hierarchie zwischen Gott und Mensch aufgerichtet hatte. Er hat die Bilder verwünscht, von den Heiligen auf Christum gewiesen, die Mittelstellung des Priesters zwischen Gott und jedem einzelnen Gläubigen verneint; aber er hat Gott nur in seiner reinen Höhe, in der starren Majestät seiner abstrakt gefaßten Gerechtigkeit zu begreifen gewußt, und diesen Standpunkt in seinem unerbittlichen Prädestinatianismus mit den herbsten Consequenzen ausgesprochen. Von einem innig persönlichen Verhältniß zu Gott, wie bei Luther, ist bei Wycliffe nicht die Rede. Auf den göttlichen Rathschluß, das decretum absolutum wird Alles gestellt. Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, seine strafende Gestalt tritt überall in den Vordergrund: ein Standpunkt, der sich auf der menschlichen Seite in der eigenthümlichen Gestalt, in welcher der Begriff der Liebe erscheint, wie wir oben gesehen haben, charakteristisch genug äußert.

Wycliffe hat es nicht vermocht, die göttliche Nothwendigkeit, die ihm nach seiner abstrakten Fassung nur Willkühr bleibt, dadurch, daß er Gott vom Anfang an in ein reales Verhältniß zu den Menschen setzt, innerlich zu bestimmen, und so seine strengen Züge zu mildern. So sieht sich denn der Wensch Gott gegenüber in einem schlechthin unfreien Zustande, und damit betreten wir das anthropologische Gebiet, den heimathlichen Boden der Reformation.

Auf den ersten Blick scheint sich nun hier eine völlige Uebereinstimmung der beiden Reformatoren darzubieten. Wycliffe's

Satz: quod omnia peccata de necessario eveniunt ist uns schon bekannt: er ist die schärfste Spitze seines Determinismus. Allein Luthers Schrift *de servo arbitrio* scheint in Schroffheit der Ausdrücke noch über die Erklärungen des Trialogus hinauszugehen. Luther spricht darin dem gefallenen Menschen alle und jede Willensfreiheit völlig ab. Sie sei in der Schrift nicht begründet, ein purer Menschenfund und eine Lüge; der Mensch könne nichts denn Böses und wider Gott thun. Wenn man ihn mit Schriftstellen drängte, wie Matth. 23, „und du hast nicht gewollt ꝛc." und unzähligen anderen, so redete er davon, wie Gott in solchen Stellen scherzweise spreche, um den Menschen dadurch zu zeigen, daß er Nichts vermöge; oder er erwiderte, z. B. auf die Stelle: willst du vollkommen sein, so halte die Gebote, — daß dieß verneinungsweise gesprochen sei. „Willst du Virgilio gleich sein, so mußt du ganz anders schreiben" u. a. Zuletzt flüchtet er in den heimlichen Gotteswillen der Majestät, den man nicht forschen solle und den er in seinem Eifer kein Bedenken trägt, mit dem heidnischen Fatum in eine gefährliche Beziehung zu bringen. „Wie oft rühret den ewigen Willen allein Virgilius der Poet, den er auf Latein *fatum* nennt."[1]) Ja er identificirt in ungeheurer Hartnäckigkeit sogar den freien Willen schlechthin mit der *Allmacht* und behandelt die Lehre vom liberum arbitrium geradezu als ein Attentat auf dieselbe, als Gotteslästerung. Allein wenn die Schrift de servo arbitrio ein schlechtes theologisches Buch ist, so ist sie vielleicht eine um so größere reformatorische That. Und um Luthers Ansicht von dieser Seite zu würdigen, müssen wir nun den wesentlichen *Unterschied* seiner Lehre und der Wycliffe's ins Auge fassen. Das Bestreben, Gott die lange frevelhaft entzogene Ehre wieder zu geben, zeigt sich sehr stark, aber auch eben darum so einseitig und abstrakt in Wycliffe's Lehre von der Freiheit. Es ist bei ihm einerseits die Consequenz seines *scholastischen Denkens*, welche ihn zu der Lehre vom unfreien Willen führt und die ihn auch unaufhaltsam zu deren supralapsarischer Spitze treibt:[2])

---

1) Bei Pfitzer, Auswahl p. 654, wo die ganze Schrift abgedruckt.

2) Trial. 3, 24: in rationibus autem aeternis videtur mihi esse rationabile, quod peccato primi angeli et primi hominis praesupposito creaturae aliae habent inclinationem naturalem etc. Dagegen ibid. vi-

während doch wieder sein sittliches Gefühl von dieser deterministischen Strenge nur zur Hälfte befriedigt immer wieder dagegen reagirt, und zum Theil ganz pelagianische Bestimmungen dazwischen wirft. Zu diesen gehört, wenn er dem Menschen noch eine virtus activa bei der Erlösung zuschreibt, wenn er diese selbst erst durch die fructuosa poenitentia der ersten Menschen nach ihrem Fall möglich glaubt. Auch sonst, da und dort, tritt das meritorium, das eigene menschliche Verdienen, mehr als mit seinem Princip vereinbar ist, hervor.

Für Wycliffe war die ganze Frage, wie durchgängig auch sein tiefsittlicher Sinn dabei mit im Interesse ist, wesentlich zugleich eine philosophische. Deßhalb begründet ihm nun auch der Sündenfall als solcher gar keine wesentliche Epoche. Ebenso wenig, werden wir sehen, macht ihm auf der andern Seite die Erlösung denselben unvermittelten scharfen Einschnitt wie Luthern. Dieser seinerseits war gar nicht im Stande, die Frage philosophisch aufzufassen. Seine gewaltige Natur, die sich nur in großen Gegensätzen bewegte, konnte so ein subtiles Ding, wie das erasmische aequilibrium gar nicht begreifen; und wie der ganze Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, Knechtschaft und Freiheit mit schneidender Gewalt in sein innerstes Leben gefallen, wie ihm selbst nicht auf dem Wege langsamen Verdienens, sondern plötzlich wie im Sturme, das Licht der göttlichen Gnade aufgeleuchtet hatte: so standen ihm auch in seiner Lehre Knechtschaft der Sünde und Freiheit der Gnade unvermittelt gegenüber. Es war so mit einem Wort der tiefste und innerste Widerwille gegen den pelagianischen Geist in der Schrift des Erasmus, dem er denn mit guten und schlechten Gründen, aber mit der ganzen Kraft seiner reformatorischen Ausrüstung das Dilemma: entweder Gott Alles und der Mensch Nichts, oder der Mensch Alles und Gott Nichts, in den Weg warf. Der Ekel überkam ihn, wie er selbst sagt, als er die ersten Blätter der erasmischen Schrift gelesen. Sein ganzer reformatorischer Instinkt bäumt sich auf gegen die Einschmuggelung

---

detur mihi, sagt Alithia, quod nimis melius fuisset homini et toti mundo, quod ipse sic peccasset, quam quod omnino perpetuo in statu innocentiae permansisset.

des Alten: und, so angesehen, hat seine Schrift mit all ihren Extravaganzen ihr tiefes Recht.

„Wenn wir nur setzen, daß der freie Wille überhaupt etwas sei" so zeichnet er selbst das Interesse des Streits, — „so haben alsbald die Pelagianer Recht und haben gewonnen." In diesem Gegensatz gegen den Pelagianismus der alten Kirche — das müssen wir festhalten — ist Luther mit Wycliffe völlig eins. Der Unterschied ist nur der, daß jener den Zustand der Unfreiheit ganz von der Sünde, die ihm in der geschichtlichen That des Sündenfalles konkret war, abhängig macht: womit die Frage, auf das anthropologische Gebiet verpflanzt, erst ihre wahre sittliche Vertiefung finden konnte; während dagegen für Wycliffe das theologische und philosophische Interesse noch das Ueberwiegende war. Jetzt erst konnte auch des Gegensatzes andere Seite, die Gnade und ihre Wirkungen, in lebendigerer und wahrerer Weise gefaßt werden. Denn nicht minder stark, als er den Zustand der Sünde geschildert hat, hebt Luther auf der andern Seite den Zustand der Gnade als ein Leben der Freiheit hervor. Was für Luther die wahre Freiheit war, darüber hat er uns nicht im Unklaren gelassen. Eine klassische Stelle hierüber ist die in der Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien (1518). „So spricht man, Ei hat uns doch Gott einen freien Willen gegeben. Antwort: ja freilich hat er dir einen freien Willen gegeben, warum willst du ihn denn machen zu einem eigenen Willen, und läßt ihn nicht frei bleiben? Wenn du damit thust, was du willst, so ist er nicht frei, sondern dein eigen. Gott hat aber dir, noch Jemand einen eigenen Willen gegeben: denn der eigene Wille kommt vom Teufel und Adam, die haben ihren freien Willen von Gott gegeben, ihnen selbst zu eigen gemacht. Denn ein freier Wille ist, der nichts eigenes will, sondern allein auf Gottes Willen schauet, dadurch er denn auch frei bleibt, nirgend anhangend oder anklebend. [1])

In dem Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen faßt er seine Ansicht in die Antinomie zusammen: erstens: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und zweitens: Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Je-

---

1) Lomler 1, p. 53.

dermann unterthan," und diese Antinomie wird gelöst durch den Schluß: Ein Christenmensch lebt nicht in ihm selber, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe." Siehe, so fährt er fort, das ist die rechte geistige christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten.[1])

Es fehlt nicht an Aeußerungen Wycliffe's, die sich mit diesen schönen Worten in Parallele setzen lassen. Schon im Zusammenhang jener so ganz gesetzlich klingenden oben angeführten Stelle (trial. 3, 3) definirt er die Liebe wieder als eine delectabilis observantia mandatorum, und von den beati heißt es, daß sie nothwendig et tamen summe libere das Gute thun, so daß auf dem Punkt der sittlichen Vollendung, des vollkommenen Christenmenschen göttliche Freiheit und göttliche Nothwendigkeit zusammenfallen. Als charakteristischer Unterschied bleibt also nur dieß, daß Wycliffe's Richtung dahin geht, das vollendet sittliche Thun vorwiegend als ein Handeln aus christlicher Nothwendigkeit aufzufassen, während Luther es mit dem Vollgefühl des befreiten Geistes als christliche Freiheit darstellt.

Es ist eine Verkennung des reformatorischen Geistes, welche gegenwärtig nicht mehr wiederholt werden sollte, wenn man in der Lehre Luthers vom unfreien Willen, — und es gilt dasselbe auch von Wycliffe — eine Herabwürdigung der Natur des Menschen sieht: eine Verkennung, welche nur möglich ist, wenn man die Ansicht selbst in abstrakter Weise von ihrem Geist,[2]) der doch nur aus der ganzen Persönlichkeit ihres Trägers erschlossen werden kann, zu trennen versucht. Diese Verkennung wird einfach zurückgewiesen durch Luther's und Wycliffe's Lehre vom Ideal des Menschen, wie dasselbe in dessen Zustand vor dem Fall sich darstellt. Luther ist es bekanntlich, der im Gegensatz gegen das katholische donum superadditum die justitia origi-

---

[1]) Lomler p. 244. 259.

[2]) Ein Fehler, in den Schenkel durchaus gefallen ist. Welches verzerrte Bild giebt uns das sonst geistvolle und schöne Werk von Luther! Der Grund ist lediglich der, daß an Luther blos der dogmatische und theologische Maaßstab gelegt wird, was bei Luther von einem Irrthum in den andern stürzen muß.

nalis als zur Natur des Menschen gehörig am deutlichsten ausgesprochen hat. „Der Mensch ist eine Kreatur," sagt er in seiner Erklärung der Genesis, „dazu geschaffen, daß er endlich die Erde verlasse und im Himmel in einem ewigen Wesen wohne; der erste Mensch war nach inneren und äußeren Sinnen, nach Seele und Leib vollkommen gottebenbildlich, und diese Dinge sind so natürlich in Adam gewesen, wie es natürlich ist, daß die Augen das Licht sehen." Tritt nun auch bei Wycliffe das Ideal der menschlichen Natur nicht so plastisch heraus wie in Luthers dichterischer Schilderung des Menschen vor dem Fall,[1]) so fehlt es doch keineswegs an Aeußerungen, welche den ursprünglichen Adel der menschlichen Natur mit Stärke betonen. So trial. 3, 18: in Deo solum naturalissimum est, mentem finaliter quietari — patet, quod innaturale est, quod mens hominis temporalia sic indebite concupiscat u. a. und 4, 4 hofft er einst im Jenseits ohne Irrthum und Zweifel secundum naturalem ordinem zu erkennen. Dieser Zug tritt aber noch nicht in polemischer Schärfe auf, da hiezu der ausgebildete katholische Gegensatz noch fehlte. Wie nun das reformatorische Prinzip in Luther und Wycliffe den Menschen, wie er an sich ist, wie er sein soll, tiefer fassen muß, so erscheint in ihm auch der ganze Prozeß des Abfalls und der Rückkehr in einer ernsteren und tieferen Gestalt. Was oben in seinen allgemeinen methaphysischen Grundzügen als Knechtschaft und Freiheit erschien, das erhält nun seine materielle Bestimmung und Füllung in den Gegensätzen der Sünde und der Rechtfertigung. Auch hier wieder dieselbe Erscheinung: die Bekämpfung katholischer Aeußerlichkeit noch auf dem Wege denkender Vertiefung bei Wycliffe, bei Luther diese Vertiefung schon zu einer ganz neuen lebendigen Anschauung gestaltet.

Was zuerst das Verhältniß der göttlichen Causalität zur Sünde betrifft, so ist zu dem, was über Wycliffe's spekulative Versuche zur Lösung des Problems schon oben bemerkt worden, hier nichts Wesentliches mehr hinzuzusetzen. Seine Lehre beruht, sagten wir, auf einem sittlichen Bedürfniß, das sich

---

[1]) Schenkel 1, 5. ff.

sich, Wycliffes Bildung und Natur gemäß, auf scholastischem speculativen Wege Befriedigung sucht. Dagegen weist uns hier Luther, wie überall, mit aller Speculation einfach die Thüre. „Hier gebührt aller Welt das Maul zu halten, sagt er [1]), und mit Furcht und Zittern anzubeten die himmlischen Dinge und Geheimnisse göttlicher Majestät."

Wie sehr Luthern hier jede Speculation fremd war, wie sehr er sich bei dieser Frage, wie sonst, lediglich an die in der Schrift gegebenen Umrisse hielt, dieß zeigt sich nirgends deutlicher als in seiner Lehre, sagen wir lieber in seiner Anschauung vom dämonischen Bösen, vom Teufel. Es ist ein Gegenstand, der wohl für Luther charakteristischer ist, als dem ersten Blicke scheint. Wenn Schenkel sagt: „Luther, da er die menschliche Freiheit bestritten hatte, und doch einen absoluten Grund für den Ursprung der Sünde zu suchen genöthigt war, dagegen die Konsequenz scheute, dieß in Gott selbst zu verlegen, — nahm nothgedrungen zu der Lehre vom Teufel seine Zuflucht," [2]) — so ist dieß, sofern es die Genesis der lutherischen Teufelslehre beschreiben soll, geradezu in jedem Worte falsch und könnte nicht schiefer und verkehrter ausgedrückt sein. Die Stellen, die Schenkel selbst anführt, und denen sich eine Menge ebenso plastischer beifügen ließe, sehen doch wirklich nicht aus, wie Etwas, zu dem man blos nothgedrungen seine Zuflucht nimmt. Diese Lehre vielmehr war für Luther ein nothwendiges Ingrediens seiner derben, durch und durch volksthümlichen Persönlichkeit, deren geniale Phantasie das Böse, zu dessen Bestreitung er sich ausgerüstet wußte, nothwendig sich in dieser Verkörperung gegenüber stellen mußte. Für Luther war der Teufel kein Dogma, dafür ist jeder Beweis überflüssig, sondern eine Person, mit der er auf Du und Du stand, eine Macht deren Wirkungen er überall sah, wo seinem Werke feindselige Hindernisse in den Weg traten. Aber wenn die Art, wie in Luther die Lehre vom Teufel sich spiegelt, eine ächt volksthümliche war, so war sie zugleich auch — und dieß hängt eng zusammen — der lebendigen biblischen Form dieser Lehre wieder

1) Schenkel a. a. O. 2, 133.

2) ib. p. 131.

nahe gekommen; sie war in ihm nicht dogmatisch aufgewärmt, sondern in ihrer ursprünglichen Frische und Realität wiedergekehrt. Auch in der Schrift tritt ja das Dämonische nicht als Dogma auf, nicht als Etwas, von dem man sich willkührlich herausziehen könnte, soviel man in modernen Kategorien unterbringen zu können glaubt, sondern als eine lebendige Macht für einen lebendigen Glauben. Und wir möchten gerade in Luthers Anschauung vom Teufel nicht den geringsten Beweis sehen, wie sehr in Luther die Frische des ursprünglichen Christenthums in allen seinen konkreten Mächten und Gestalten aus der Stagnation der scholastischen Dogmatik wieder zum bewegten Strom sich ergossen hat. Vergleichen wir Wycliffe, so sehen wir ihn auch hier, noch ganz in dieser farblosen scholastischen Behandlungsweise begriffen. Während Luther stets dem Teufel mit Wort und Feder in den Haaren lag, seinen Humor an ihm ausläßt, als an einem, den er wohl kennt, oder ihm gelegentlich das Tintenfaß an den Kopf wirft; deducirt Wycliffe genau seinen beschränkten Machtumfang, getröstet sich des Einflusses der guten Engel, und schleppt ihn wie das übrige scholastische Geräthe, weil er es nicht besser wußte, ziemlich gleichgiltig eben auch noch mit sich.

Wichtiger dagegen und für Wycliffes reformatorische Bedeutung beweisender, ist seine Lehre vom menschlichen Bösen, von der Sünde. Während nämlich gerade in diesem Stück die Scholastik in demselben Verhältniß flacher und seichter wurde, wie die kirchliche Praxis und das sittliche Leben verdorbener; war es Wycliffe, der im Gegensatze gegen alle drei der Sünde ihre wahre Stelle nicht blos so äußerlich in der Sinnlichkeit sondern tiefer im Geist selbst als einen error in intellectiva potestate anwies. Wie stark er dieß überall hervorgehoben, haben wir gesehen. Ganz entsprechend sagt denn auch Luther: Das erste Uebel und der Brunnquell alles Uebels ist: Gott nicht kennen; nur daß er dann diese Nichtkenntniß Gottes mit seinem wahren biblischen Namen „Unglaube," „den vielfüßigen und vielköpfigen Rattenkönig unter den Sünden," nennt. „Nach dem Falle, sagt er, sei beides, Wille und Verstand, verderbt, daß der Mensch nun nicht mehr weiß, wie er sich recht gegen Gott halten soll, weil er Gott nun nicht mehr

erkennt, liebet, ihn nicht für Gott hält, d. i. daß er barmherzig und gütig sei, sondern für einen Richter und Tyrannen[1])". In dieser gänzlichen Verkehrtheit, welche das Wesen der Sünde ausmacht, drückt Luther dasselbe auf seine Art aus, was Wycliffe mit der Behauptung der Unendlichkeit jeder Sünde, mit seiner ganzen Beschreibung derselben sagen will. Es ist die Sünde wieder in ihrer tiefen geistigen Verkehrtheit, ihrer principiellen Unwahrheit gefaßt; was sich auch bei Luther in seiner Polemik gegen die seichte Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden darstellt: eine Polemik die in ihrer schroffsten Gestalt als Lehre von der Identität aller Sünden erscheint. Damit stimmt denn der wycliffesche Satz, daß jede Sünde ein Unendliches sei, ganz überein. „Es wollte nicht viel heißen bei Adam" so erläutert er diese Ansicht in der Erklärung des Dekalogs, „daß er im Paradiese gegen göttliches Verbot einen Apfel aß, und doch ward er und alle Menschen dafür mit Recht verdammt.[2])

Es ist die andere Seite dieser Auffassung der Sünde als einer Verirrung des Denkens, wenn Wycliffe das Princip aller Tugend und Heiligung, also das Princip der Rechtfertigung, in das richtige Erkennen, in das Erkennen im Lichte Gottes setzt. Hiemit stehen wir an dem materiellen Fundamentalprincip des Protestantismus, an dem Artikel von der Rechtfertigung des Menschen allein durch den Glauben.

Das Interesse war hier, der Veräußerlichung und Zerbröckelung des sittlichen Lebens in der Priesterreligion gegenüber die verschüttete lebendige Quelle wieder aufzufinden, aus welcher als dem innersten Zusammenklang des menschlichen Geistes mit dem göttlichen die sittlichen Werke mit innerer Nothwendigkeit strömten. Für diesen Mittelpunkt alles sittlichen Lebens fand Luther den wahren Ausdruck nicht sogleich. Er traf zunächst mit Wycliffe ganz zusammen, wie denn auch ihr Ausgangspunkt und Anlaß, nämlich die gemeinsame Polemik gegen den Ablaß sich berührte.

---

[1]) Schenkel 1, 73 ff.

[2]) It was little in Adam to eat an apple in paradise without the forbidding of God, nevertheless he and all mankind were justly condemned. In den tracts and treatises.

Die Polemik Luthers findet den gesuchten lebendigen Einheitspunkt gegenüber der äußerlichen todten Werke zuerst in der Idee einer steten Buße. „Da unser Herr und Meister, Jesus Christus spricht: Thut Buße," — so lautet die erste seiner 95 Thesen, „will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete und unaufhörliche Buße sein soll." Dies ist der Satz, der sich beinahe mit denselben Worten auch bei Wycliffe findet. Von hier ist Luther stufenweise fortgeschritten. Im Sermon vom Sakrament der Buße (1518)[1]) tritt schon der Glaube als das Organ, das die Rechtfertigung durch Sündenvergebung vermittelt, ganz in den Vordergrund; nur daß auf die Thätigkeit des Priesters, der die Absolutionsworte spricht (oder in Ermanglung eines Priesters: irgend eines Mitchristen) noch der größte Nachdruck gelegt wird. In diesem Glauben an geschehene Sündenvergebung, vermittelt durch des Priesters gesprochene Worte, sagt er, wird das Herz fröhlich.

Wir haben damit schon den Punkt, welchen der Protestantismus als den Quellpunkt des Prozesses der Wiedergeburt fixirt hat. Das protestantische Bewußtsein verlangt vor allem die persönliche innerste Gewißheit von der objectiv schon vorhandenen Vergebung und Versöhnung. Diese ist ihm verbürgt durch den Glauben an das Wort. Diesen Glauben hat hier Luther zunächst noch als einen äußerlichen: ein Standpunkt, über den die Reformationsperiode unmittelbar überhaupt nicht völlig hinausgekommen ist. Man bemerkt nun mit Recht, daß Luther in seiner ersten Periode den Glauben weit enger mit der Liebe zusammengenommen habe, als später; sie tritt sogar in den 95 Thesen und im Sermon vom Ablaß allein, in spätern Schriften dieser Periode noch immer mit großer Stärke hervor. Dagegen kommt, wie Schenkel das Nähere zeigt, allmählig das Theoretische immer mehr in den Vordergrund zu stehen, es mehren sich die Stellen, wo der Glaube ein „recht von Gott halten, ihn für den wahren Gott erkennen" u. drgl. genannt wird, bis er zuletzt ein bloser Auctoritätsglaube von Nichtzurechnung der Sünde durch die göttliche Barmherzigkeit werde, sagt Schenkel. Wenn es nun Schenkel bedauert, daß Luther nicht auf der Bahn, die er anfangs ein-

---

[1]) Lomler 1, 67—83.

geschlagen haben soll, die Liebe zur Basis des Glaubens zu machen (?) fortgefahren, womit der Protestantismus seine richtige Straße gefunden hätte: so ist hingegen, als gegen eine völlige Verkennung der geschichtlichen Aufgabe der Reformation im Namen der hier zu behandelnden Reformatoren, Wycliffe's und Luthers, zu protestiren. Schenkel sagt:[1] „Ein lebendiger Glaube ist anders, als auf dem Grunde der Liebe zu Gott nicht denkbar." Dieser Satz mag sein, was er will, aber protestantisch ist er nicht. Ist die Liebe der Quellpunkt des Glaubens, so heißt das die Liebe zum Princip der Rechtfertigung erheben; dann stehen wir nicht mehr auf christlichem Boden, geschweige denn auf protestantischem. Die Liebe ist nichts specifisch-christliches. Wenn sie innerhalb des Christenthums erst die wahre wird, so wird sie es nur, indem sie auf dem Glauben, den das Christenthum einzig hat, beruht. Gerade darin, daß die Reformatoren den Glauben wieder ganz in die Mitte gestellt haben und in der Art, wie dies geschehen, enthüllt sich uns das innerste Wesen des Protestantismus. Der Glaube, der rechtfertigt, ist, wie ein Blick auf unsere Symbole zeigen kann, und wie in Luthers Lehre von der Schrift sich in schlagenden Beispielen zeigt, nicht jener historische, im Allgemeinen gehaltene, nebelhafte des katholischen Systems, sondern er ist die innerste Gewißheit jedes einzelnen von dem, was die Summe des ganzen Christenthums ist — der objektiv in Christo geschehenen Erlösung, Versöhnung des Menschen mit Gott. Wenn aber Luther die theoretische Seite des Glaubens so stark hervorhebt, daß seine Frucht, die guten Werke, in einen falschen Schatten zu stehen kommen, so ist ein solches einseitiges Betonen des Hauptprincips, das von dem Gegner unterscheidet, Etwas, was wir nicht zu theilen brauchen: wenn wir gleich die Wohlthat jener Einseitigkeiten Luthers nicht vergessen sollten. Aber sehen wir tiefer — und von hier aus ist auch Wycliffe zu beurtheilen[2]) — so

[1]) Schenkel 2, 211.

[2]) Was soll es doch heißen, wenn Neander K. G. 6,327 nach Aufführung eines an sich gar nicht bedeutenden Satzes von Wycliffe sagt: „so können wir daher auch mit Vaughan in Beziehung auf die Rechtfertigungslehre Luther und Wycliffe zusammenstellen?" Und wie müssen wir sie denn zusammenstellen? Man kann auch Schwarz und Weiß zusammenstellen.

ist eben dieses Hervorheben des Theoretischen am Glauben, dem wir noch den starken Nachdruck, den Luther überall auf seine Lehre legt beizufügen haben, keineswegs so äußerlich als Schenkel meint.

Der Glaube weist auf die tiefste Kraft des menschlichen Geistes, das Denken zurück, und von hier aus müssen wir seinen Begriff entwickeln und realisiren. Sein Begriff aber kann kein anderer sein, als der: Die Einigung des menschlichen Geistes mit dem Göttlichen in steter, sittlicher Läuterung, von dem Bewußtsein aus, daß diese Einheit eine objektiv vollzogene ist. Dieses Bewußtsein aber muß als Wissen nothwendig auch Denken sein: erst in der Nothwendigkeit des Denkens hebt sich jeder Dualismus. So ist die Hervorhebung dieses theoretischen Moments im Glauben, wie wir es sowohl bei Wycliffe als bei den Reformatoren finden, nichts so Zufälliges und Unprotestantisches. Haben die Reformatoren den Glauben noch nicht in seinem vollen Umfang herausgestellt, so haben sie doch auf seinen Nerv deutlich und durch ihre Thaten noch deutlicher als durch ihre Worte gezeigt, und uns Späteren muß doch auch Etwas zu thun übrig bleiben. Sie haben jenen großartigen Proceß des freien Denkens eröffnet, in dessen Mitte wir noch immer stehen: jenes freie Sichzusammenschließen des Göttlichen und Menschlichen, in welchem, dem Ziele der ernsten Wissenschaft, die erst der Reformation ihren Aufschwung verdankt, der Glaube zu seiner vollen Wahrheit kommen wird. Denn ein fester Glaube ist überall die Frucht tiefer innerer Arbeit und was ist diese anders als Denken? Mit diesem Princip des Glaubens ist so anstatt des Flitters anscheinender Freiheit, welche jener katholischen Verdienstlichkeit guter Werke zu Grunde liegt, anstatt der Subjektivität der Gefühle, welcher die Herauskehrung der Liebe wieder Thor und Thür öffnen will, dem Menschen eine viel ernstere, wahrere und tiefere Freiheit gesichert.

Blicken wir von hier aus auf Wycliffe, so werden wir in seinem bescheidenen Satze; fides est, a Deo sic respici, ut catholice cognoscat homo fidem suam, und in dem Ernste, mit dem er überall das Erkennen als die Quelle aller Tugenden heraushebt, die Verwandschaft mit dem tiefen Gedanken der Reformation nicht verkennen. Er ist mit diesem

Satze, so sehr er mit der Alleinwerthschätzung des Denkens der Scholastik verhaftet scheint, dennoch wenn wir den Zusammenhang mit dem Ganzen seiner Lehre und seiner Persönlichkeit erwägen, weit über sie und über seine ganze Zeit hinausgeschritten. Ist es nicht eben diese Strenge des Denkens, die wir hier bedeutungsvoll genug bei seinem ersten Bekenner hervortreten sehen, welche der Protestantismus in seiner Entwickelung sich immer mehr zum Princip gemacht hat?

Blicken wir nun auf das bis jetzt Besprochene zurück, so haben wir gefunden, wie in Luther das Christliche überall wieder in vollen Fluß des Lebens gekommen ist, während Wycliffe erst wieder von außen zu ihm heranzutreten strebt, und die harte scholastische Schaale, in welcher die Zeit das ächt Christliche gefesselt hielt, noch erst mit ihren eigenen Mitteln, einem mühseligen, doch aber kräftig nach der Tiefe ringenden Denken zu sprengen suchte. Diese Aeußerlichkeit zeigt sich in der Spitze gefaßt in Wycliffe's Christologie. Wir stellen sie deßhalb hieher, weil sie, die materiellen und die formellen reformatorischen Principien in ihre Mitte fassend, dem Folgenden zur Grundlage dient, wie sie der Schlußstein des Bisherigen ist.

Wycliffe hat sich den Weg, Gott und Mensch in ein lebendiges Verhältniß zu setzen, schon im Voraus durch seine speculative Construktion, der Trinität verbaut. Statt dieselbe auf Grund des Begriffes der Liebe zu erbauen, und so von Anfang an in der Person des Sohnes ein Princip der liebenden Gemeinschaft Gottes und des Menschen zu setzen, faßt er vielmehr den Sohn nur immer als das verbum, die sapientia und läßt blos die reinen Ideen aller Dinge und so auch die Idee des Menschen, also blos die kahlen Formen — in ihm als dem göttlichen Denken beschlossen sein. So kommt er dann immer wieder auf das göttliche Denken und seinen absoluten Rathschluß zurück und verliert damit auch den wahren Begriff der Erlösung, da ja nach seiner Bestimmung Christus keinen erlösen kann, außer vermöge besonderer göttlicher Verfügung über ihn. So bleibt denn die Erlösung selbst auch eine ganz abstrakte Handlung. Die Menschen werden in ihrem Princip gerettet, wie sie in ihrem Princip gesündigt haben und verloren sind. Es wird auf äußerliche quantitative Weise abgewogen, daß wieviel der Mensch sich durch

die Sünde überhoben, so viel der Gottmensch sich herablassen müsse. Aeußerliche Parallelen wie das Holz des Paradiesbaums und das Holz des Kreuzes werden hereingezogen, und um der Lehre doch auch eine Füllung zu geben, wird die ganze Erlösung doch noch zuletzt auf eine wesentlich menschliche Grundlage, die fructuosa poenitentia Adams gestellt.

Wycliffe macht sich über die Möglichkeit der Inkarnation und über die Art derselben viel zu schaffen. Er sagt zwar: oportet fidem ut fundamentum juvare in ista materia (trial. 2, 27) hält also den Glauben für nothwendige Ergänzung der Erkenntniß in diesem Stücke — bleibt aber doch immer wieder in den scholastischen Subtilitäten hängen. Dagegen weist Luther jede Speculation über die Gottheit, als welche ein verzehrendes Feuer sei, von sich und warnt oft genug auf das Eindringlichste vor ihr. Er hielt sich nur an seine Offenbarung in Christo: und hält nur in diesem die göttliche und die menschliche Natur gleichmäßig fest. Er hebt jede von beiden, je wie er sie angegriffen glaubt, in seiner starken überall die greifbarsten Bilder wählenden Sprache hervor und zwar mit Ausdrücken, welche, konsequent verfolgt, nothwendig die andere aufzehren müßten. Wenn Schenkel (1, 313) sagt: „der lutherische Protestantismus laufe in der Christologie Gefahr, eine derartige konkrete Gegenwärtigkeit der göttlichen Natur im Menschen anzunehmen, daß die menschliche Natur dadurch zum Verschwinden gebracht werde," so ließe sich dieser Satz nach den Stellen aus Luther, die Schenkel selbst anführt, mit demselben Recht auch umkehren.

In der Bibel stand ihm einmal das eine wie das andere: Christus als Gott und Christus als Mensch in einer unzertrennten Person, und den rein religiösen Standpunkt vorausgesetzt, welchen Luther vertrat, hatte er gegen die rationalisirenden Spekulationen der Reformirten, welche, von ihrem wissenschaftlichen Werthe ganz abgesehen, der biblischen Auffassung jedenfalls unmittelbar nichts weniger als gemäß sind, unbedingt Recht. Denn seine Aufgabe war nur, das ursprünglich Biblische und Christliche in seiner ganzen anregenden Lebendigkeit der Zeit vorzuhalten.

Wie sehr ihm aber Christus eine lebendige Person war,

und eine Gestalt in ihm gewonnen hatte, das beweist nichts schlagender als jene großartige Freisinnigkeit, die er in seiner Anschauung vom Schriftprincip entwickelte.

Auch hier hat sich Luther indeß erst allmälig losgewunden. In den 95 Thesen sagt er, „er wolle nichts für wahr halten, was nicht in der heiligen Schrift, den heiligen Vätern der Kirche begründet, von dem römischen Stuhle angenommen, und in den päpstlichen Rechten und Dekretalen enthalten sei." So auch in seinen Resolutionen; nur daß er hier die „Schullehrer und Kanonisten" preis giebt. Gegen Prierias hält er noch die Concilienauktorität fest. Er läßt aber die des Papstes fallen. Doch hat er schon in den Resolutionen faktisch eine Irrthumsfähigkeit der Concilien statuirt, und in der Schrift gegen Latonus und Emser (1521) stellt er überall vor Allem die Frage: „was hat dieß Concilium für Schrift für sich?" Diese ist ihm von nun an die absoluteste Norm. „Wir hangen an gewisser Schrift, darum können wir nicht irren noch sündigen." Aber trotz dieser absoluten Schriftauctorität, welche kecke Aeußerungen über einzelne Theile dieser Schrift, welcher freie Blick über ihre Zusammensetzung! Von den Urtheilen über Mosen und die Propheten, „da hören wir Gott nicht selbst," und ähnlichen abgesehen, auch vom neuen Testament redet er, als stünde er mitten in unserer kritischen Gegenwart. „St. Johannes Evangelium und seine erste Epistel, St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern, und St. Peters erste Epistel: das sind die Bücher, die dir Christum zeigen, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmermehr sähest noch hörest." St. Jakobs Epistel ist ihm eine rechte ströherne Epistel und keines Apostels Schrift, in die Apokalypse kann sich sein Geist nicht schicken, und er erlaubt jedermann davon zu halten, was ihm sein Geist giebt; zuletzt aber geht er gar zu dem kühnen Satze fort, Christum wider die Schrift zu kehren und auf Gottes Wort sich zu berufen gegen vorgehaltene Schriftexempel.

Dergleichen Urtheile Luthers gehören nun ganz seiner vorwärts gekehrten Seite an, und ihr Widerspruch mit solchen Stellen, wo Luther sich ganz an den Buchstaben heftet, ist nicht weiter zu erklären als aus der nothwendigen Zweiseitigkeit solcher Naturen wie Luther, welche, indem sie den einen Zeitraum ab-

schließen, seinen geistigen Gehalt in sich aufnehmen und seine Fundamente noch theilen, — zugleich schon eine Fülle neuer Ideen in durcheinandergährender Stärke in sich vereinigen: Ideen, deren langsame Zeitigung, wissenschaftliche Begründung und Läuterung der beginnenden neuen Zeit vorbehalten ist. Es ist nicht anders, wenn er die Vernunft so häufig fast in Einem Athem unter allen Sachen das Vornehmste, ja etwas Göttliches, und wiederum als des Teufels Larve und mit noch schlimmeren Namen bezeichnet. Die Philosophie war ihm zuwider, weil sie ihm das, was sein freier Geist als unmittelbares Leben empfand, in hemmende Formeln schnürte; und wenn er sie so ansah, so verfluchte er sie „in den Abgrund der Höllen"; sobald er aber über ihre Gränzen sich klar machen will, so weiß er auch ihren Werth mit starken Worten anzuerkennen. Wie sehr denn aber doch das wahrhaft rationelle Princip der Schriftauslegung bei ihm seine Ehre findet, das beweisen seine beredten Worte über das Studium der Sprachen, die er an die Rathsherren aller Städte deutschen Landes richtete (Lomler I. 358 ff.): „Wie die Sonne gegen den Schatten ist, so ist die Sprache gegen aller Väter Glossen." Wie Alles bei ihm nach dem unmittelbaren Leben zurückstrebt, so ziehen ihn auch in den wissenschaftlichen Gebieten die Poeten und Historien vor allem an, und er beklagt, daß er so viel Zeit an „des Teufels Dreck die Philosophen und Sophisten," habe rücken müssen. (Lomler 1, 382).

Dagegen steht nun für Wycliffe Vernunft und Schrift von vornherein in einem durchaus freundschaftlichen Verhältniß, und man kann selbst da und dort ein gewisses Hervorheben der eigenen subjektiven Vernunft bemerken, ohne daß Wycliffe dieselbe sofort gebunden hätte an das Schriftwort. Daß seine ganze Theologie vorwiegend einen rationellen Charakter an sich hat, der sich nur überall zugleich auf Stellen der Schrift, aus denen er aber durch seine scholastische Exegese häufig macht, was er will, zu stützen strebt, dieß ist näher nachzuweisen nun nicht mehr nöthig. Doch hat er den Satz erreicht (trial. 3, 31): „daß der hauptsächlichste Inhalt der Schrift Jesus Christus, das Buch des Lebens bilde, und in ihm alle Wahrheit verschlossen sei: (primo scriptura signat Jesum Christum librum vitae, in quo omnis veritas est inscripta)," aber dieser Satz ist ihm

keine volle Wirklichkeit geworden, es ist bei dem liber geblieben und zur vita ist er noch nicht wieder gekommen.

Das wieder neugewonnene Schriftprincip wendet sich weiter bei Wycliffe sowohl als bei Luther insbesondere gegen die hergebrachte Gestalt der Lehre von den Sakramenten. Wir haben gesehen, wie Wycliffe, in seiner Polemik gegen Alles was den Schein des Magischen an sich hatte, sich sträubt, die Gnade Gottes, die ihm in der ganzen Schöpfung entgegentrat, an einzelne besondere Zeichen zu binden. Wie er so überall in Gefahr ist, das konkret Biblische des Sakramentsbegriffs spiritualisirend zu verflüchtigen, und wie dieses überwiegende spiritualistisch-philosophische Element, das sich noch nicht in die eigenthümlichen Bestimmungen der Schrift vertieft und gefangen gegeben hat, seiner ganzen Lehre einen skeptisch unsichern Charakter gegeben hat. Nichts desto weniger hat er hier, wie überall, vom Schriftprincip einen ausgedehnten Gebrauch gemacht: die letzte Oelung, die Ordination, die Confirmation der Sache nach aus Schriftgründen so gut als verworfen, Ehe und Buße so behandelt, daß nur noch das letzte Wort fehlte, sie aus der Reihe der Sakramente heraus an ihre passendere Stelle zu versetzen: womit auch ihm demnach nur Taufe und Abendmahl, die zwei protestantischen Sakramente im Grunde allein übrig bleiben.

Es ist bemerkenswerth, wie Luther damit daß er in der Verallgemeinerung der Buße gerade da anfing und weiter bildete, wo Wycliffe aufgehört hatte und stehen geblieben war, auch hier die ersten Lebensregungen und jugendlichen Versuche des reformatorischen Princips gleichsam rekapitulirt. Auch Luther hat in seiner ersten Zeit das Innerliche, das Wort Gottes und den Glauben so stark hervorgehoben, daß das äußere Zeichen ihm fast zu etwas völlig Gleichgültigen wird. Täglich, ja alle Stunden, meint er, könne man Messe halten, die Worte Christo sich vorhalten; man möge der Sakramente entbehren, und der rechte Bischof Christus werde einen selber geistlich mit demselben Sakrament speisen. Allmälig aber verdichtete sich ihm dieser vage Begriff immer mehr. In der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft zählt er bestimmt nur noch drei, Buße, Taufe und Abendmahl; endlich fällt auch das erstere: es bleiben nur noch die zwei zurück, und zugleich mit ihnen arbeitet sich auch der bestimmte Sakramentsbegriff klar heraus.

Wir können Luthers Lehre von der Taufe, seine flammenden Worte gegen die wiedertäuferischen Rotten hier ganz bei Seite lassen, und haben nur über das Stück vom Abendmahl weniges zu sagen. Der Gegensatz, in welchem Luther in diesem Artikel gegen den „spitzigen Wycliffe" steht, ist ganz derselbe, den er in seiner Bekämpfung der Sakramentirer, der zwinglischen Ansicht, so furchtbar heftig verfochten hat. Es war das rationalistische Element, das ihn hier wie dort zurückstieß. Wenn die Gegner behaupteten und behaupten, daß Luther sich hier jeder gemäßigten und vernünftigen Vorstellung verschlossen habe, und daß die zwinglische oder auch die calvinische Ansicht die offenbar vernünftigere sei, so hat dieß Niemand vollständiger zugegeben als Luther selbst. Er hatte sich der Ansicht der Gegner, der seine eigene Vernunft mit Macht zustrebte — die Stellen darüber sind bekannt — selbst schwer genug zu erwehren.

Aber wenn sie sagten und sagen, daß ihre Ansicht schriftgemäßer und exegetisch nothwendig sei, so ist dieß falsch. Alles zusammengenommen würden sich wohl die biblischen Schriftsteller von der Transsubstantiationslehre mit demselben Abscheu weggewendet haben, wie Luther; aber die bloß figurative Bedeutung hätte ihnen sicher ebensowenig genügt; ihnen fiel Bild und Sache nicht dogmatisch abstrakt auseinander. In der Schrift ist beides noch Eine unreflektirte Realität, und was anderes als dieses Ineinander von Bild und Sache spricht sich in der lutherischen Formel: „in, mit und unter," wie an allen Stellen, wo er davon handelt, aus? Wenn mit irgend einer Formel, so möchte sich mit dieser die urchristliche Zeit noch am ehesten verständigt haben. „Ich bin gefangen, kann nicht heraus" so schildert Luther selbst den Bann, in dem er stand. Allein man würde sehr irren, wenn man in dieser seiner Lehre nur eine Knechtschaft des Buchstabens sehen wollte. „Die Schwärmer erwürgen mir Christum, meinen Herrn," ruft er aus, „und sagen hernach, ich solle Frieden haben!" [1]) Die Sache ging ihm tiefer. Die Ansicht Zwingli's, im Wesentlichen ganz identisch mit der Wycliffe's, ging über das Maaß der Reife des Zeitalters, und hatte allzuwenig religiös volks-

[1]) Lomler 2, 148.

thümlichen Gehalt; die Theorie Calvins war zu künstlich, zu theologisch: und so hatte Luther wirklich, — man mag seine Hartnäckigkeit noch so sehr beklagen, — den richtigen Ausdruck gefunden, wenn er auf dem marburger Gespräch mit den Worten abbrach: „Ihr habt einen anderen Geist, denn wir." Luther bezeichnet auch hier den Angelpunkt der Reformation. Er fesselte die Zeit, die aus ihren Fugen zu gehen drohte, mit seiner gewaltigen Energie wieder an einen festen Grund, band die befreiten Geister an ein neues festes Gesetz, und wenn es auf der einen Seite freilich beklagenswerth ist, daß seine Unbeugsamkeit die Vereinigung der zwei reformatorischen Parteien, und damit die äußerliche Erstarkung ihres gemeinsamen Princips hinderte, so war es auch auf der andern Seite um so nothwendiger, daß die neu erkämpften Wahrheiten im Feuer des Kampfes und der Gefahr von Außen sich bewährten, und daß an den hart gespannten innern Gegensätzen, welche sofort das Neue ins Leben rief, das große reformatorische Princip sogleich wieder in den lebendigen Fluß weitertreibender Entwickelungen kam.

Wenn aber Wycliffe auch hier auf der Seite der Radikalen stand, so lag dieß ganz in der Natur der Sache. Die erste gewaltige Reaction gegen die Unwahrheit der alten Kirche mußte über das unmittelbar zu erreichende Ziel hinausgehen. Ein neues Princip muß immer erst eine Zeit lang sich entwickelt haben, ehe es sein eigenes Gesetz und seine eigene Beschränkung zu finden vermag.

Die Lehre von der Kirche, welche sich an die von den Sakramenten anreiht, führt uns tiefer in das praktische Gebiet über. Den Begriff der Kirche hat Luther mit Wycliffe gemein, nur daß er diesen Begriff auf seine Weise ausdrückt; er hat schon in einer früheren Schrift erklärt, daß der Artikel des Huß von der Kirche, den dieser aus Wycliffe hatte, vom Concil ungerecht verdammt worden sei. Allein einen Umsturz der bestehenden Kirche als Kirche hat weder Wycliffe noch Luther beabsichtigt. Beide reformirten an dem Bestehenden. Wycliffe'n war sein kecker Bruch mit der Kirche als Kirche noch gar nicht vollkommen zum Bewußtsein gekommen; er hatte die neue Wahrheit noch so unmittelbar und naiv, daß er die ganze vereinte Masse der kirchlichen Mächte ganz unbefangen Kezer nannte, und doch

dabei fortfährt, von der katholischen Kirche zu sprechen, als wäre er noch in derselben befindlich. So war es anfangs auch mit Luther. Die Ereignisse haben ihn erst fortgerissen. Der große Umschwung der Zeit, dem Luther sein mächtiges Wort lieh, und nicht der einzelne Mann hat die neue Kirche ins Dasein gerufen, und Luther selbst hat am lautesten dagegen protestirt, wenn man die neue Lehre nach ihm nennen wollte: denn allein Christus sei das Haupt der Kirche, weder der Papst, noch sonst irgend ein Mensch. So ist auch Wycliffe's Ansicht. Beide halten die unsichtbare Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, als den Kern des Begriffes fest.

Ueber die äußeren Mittel und Kräfte, mit denen die Reformation ins Leben getreten, bleibt uns nicht viel zu sagen übrig. Was wir oben als den Grundgedanken von Wycliffe's Reformversuchen gefunden haben, die Hereinziehung der Laien in den lebendigen Organismus der Kirche und die Herstellung eines innerlich organischen Verhältnisses zwischen Geistlichen und Laien: dann weiterhin diese Reform durch die feierliche Apellation an die Laien selbst durchzuführen, dies waren auch die leitenden Gedanken Luthers. „Die Zeit des Schweigens ist vergangen," sagt er im Eingang seiner Schrift an den deutschen Adel, „und die Zeit des Redens ist kommen. Wir haben unserm Fürnehmen nach zusammengetragen etliche Stücke christlichen Standes Besserung betreffend, ob Gott wolle durch den Laienstand seiner Kirchen aufhelfen." Aber einmal hat Luther diesem Gedanken erst seine volle Wahrheit gegeben und ihn tiefer begründet, als Wycliffe; zweitens hat er in einer universalen Form verkündet, was Wycliffe noch in nationaler Beschränktheit aussprach; und drittens hat er die Geister innerlich befreit, welche Wycliffe nur erst zu einer gewaltsamen Sprengung der unerträglichen Fesseln aufrief. Was das erste betrifft, so hat Luther die Geistlichen und Laien auf ihre gemeinsame Basis Gott gegenüber gestellt. Sie haben beide gegen Gott ihre Pflichten; jede dieser Pflichten ist an sich gleich heilig; und der einzelne steht nur in dem Maaße über dem andern, als er diese Pflicht vollkommener erfüllt. Wir können dieß nicht besser bezeichnen, als mit Luthers eigenen Worten. Er schreibt in der Schrift vom Türkenkrieg: „Summa, Fürsten und Herren, so gern fromm gewesen wä-

ren, hielten ihren Stand und Amt für nichts und für keinen Gottesdienst, — wollten sie Gott dienen, so mußten sie in die Kirche. — Mein gnädigster Herr, Herzog Friedrich, sel. Gedächtniß, ward so froh, daß ich zuerst von weltlicher Obrigkeit schrieb, daß er solch Büchlein ließ abschreiben, sonderlich einbinden, und sehr lieb hatte, daß er auch möchte sehen, was sein Stand wäre vor Gott.[1]) So sind denn auch die Geistlichen von den Laien nicht specifisch verschieden, sondern sie sind nur mit ihrem besondern Amte in der Gemeinde und durch Gott von der Gemeinde betraut. Eine besondere Heiligkeit giebt es für sie nicht. Dieser Grundsatz ist unmittelbar ins Leben getreten durch die Aufhebung des Cölibats und die wahre Sanctionirung des natürlichen Verhältnisses der Geschlechter in der Ehe, die Luther mit reinen und warmen Worten preist. Wenn er auch da und dort den ehelosen Stand noch, wem es gegeben sei, als einen besonders seligen preist, so hat doch er selbst, der größte Mann seiner Zeit, nach dieser Heiligkeit nicht getrachtet sondern vielmehr durch die reiche Entfaltung seiner häuslichen Tugenden und jener Kräfte des Gemüths, die nur in der Familie sich entfalten können, jene mönchische Heiligkeit tief in Schatten gestellt. Wenn es vollkommen wahr ist, daß das Christenthum die ächt humane Stellung des Weibes und die würdige Ansicht von dem natürlichen Verhältniß der Geschlechter in der Ehe gebracht hat, so ist Luther in beidem zum reinen Gedanken des Christenthums zurückgekehrt, wogegen Wycliffe in beidem noch seiner Zeit verfangen bleibt.

Endlich hat Luther, wie Wycliffe, dahin gestrebt, daß die Laien zur Fähigkeit, über der Lauterkeit der evangelischen Lehre und ihrer Predigt selbst zu wachen, herangezogen würden. Dieß hat er in seinen Bemühungen um den Volksunterricht, in seinen eigenen Schriften, die das volksthümlichste sind, was je geschrieben worden und in der Krone derselben, seiner deutschen Bibelübersetzung, bethätigt.

Er hat in allen diesen Beziehungen vollendet, was Wycliffe begonnen hat, und wir haben die Keimansätze zu allen diesen Entfaltungen bei Wycliffe oben näher kennen gelernt. Aber nicht allein in sich gezeitigt waren diese Früchte in Luther,

---

[1]) Lomler 2, 234.

sondern auch reif geworden für eine neue universelle Gestaltung im Leben der Menschheit. Wir haben Wycliffe noch ganz an die Scholle seines Landes gebunden gesehen; aber dieses Gefesseltsein an die Scholle seines Landes war nur der Widerschein der eigenthümlichen Gebundenheit seines Volkes und seiner Zeit, aus deren dunkeln Fluthen er wie eine einsame Insel hervorragt. In Luther aber hat sich der neue Geist sein universelles Organ gebildet. Nicht zwar, als ob Luther außerhalb der Nation gestanden hätte: er war aber national in einem höheren Sinn. Wir wollen, um ihm neben seinem durchaus deutschen Charakter seine Universalität zu vindiciren, nicht zurückgehen auf den Kosmopolitismus des deutschen Volkes, von dem sich fast, wie bei der Erbsünde, streiten ließe, ob er die Substanz der Nation sei, oder nur ein Accidenz, das aber leider deren ganze Natur bestimmt: sondern wir müssen eben darin, daß Luther das Nationale völlig in sich aufgenommen hat, seinen Universalismus suchen. In Luther hat die deutsche Nation die Summe ihres Daseins gezogen; er war nicht blos ein ächter deutscher Mann, sondern eigentlich in einem eminenten Sinn der Deutsche, der Mann in dem die tiefsten Kräfte seines Volkes in die Einheit eines persönlichen Lebens gefaßt waren. — Aber es ist eben die Art einer solchen Persönlichkeit, in der die Gesammtkraft eines Volkes sozusagen sich in Einer Person zusammenfaßt, eben damit ein Allgemeines, über die engen Grenzen ihres Landes wie ihrer Zeit Hinausgreifendes zu sein.

Diese Größe Luthers, als des Helden unserer Nation enthüllt sich uns weiter, wenn wir nun noch sehen, wie er die Reformation, wie in ihrer Universalität nach außen, so auch in ihrer innern Reinheit als eine Bewegung der Geister gefaßt und behauptet hat.

In verzweiflungsvollem Drange gegen die Schwere des Joches, das auf ihm und seiner Zeit lag, hat Wycliffe die Mächtigen der Erde zur Hilfe aufgerufen. Er hat das Volk aufgefordert, den schlechten Priestern ihre Zinsen zu entziehen, er entbietet die ganze weltliche Gewalt zum Kampfe. Luther hatte keine Waffe als das Wort. Was konnte er dafür, wenn seine mächtige Rede die Kräfte des Abgrundes entfesselte? Aber er selbst hat sich nirgends weltlicher Mittel be-

dient, sein Werk hinauszuführen. Die reine Lehre sollte nicht mit Blut und Gewalt befleckt werden: daher jene donnernden Reden gegen Carlstadt und seine Rotten, jener verzehrende Grimm gegen die unglücklichen Bauern. Luther war sich seiner Riesenkräfte wohl bewußt; aber er nahm sie gefangen unter das Wort Gottes, das an ihn ergangen war.

Es ist dieses Fernehalten jedes politischen Elements gleich charakteristisch für den Mann, wie für das Volk, dem er angehört. Wie unsere Nation auf dem Felde des Gedankens und der Wissenschaft ihre eigenthümliche Größe hat, und immer erst von hier aus zur That fortschreitet: so hat auch Luther das Gelingen seines Unternehmens allein von dem Freiwaltenlassen des Geistes und des Wortes erwartet. Er hat Schlachten geschlagen, die an Bedeutung die gewaltigsten Kriege tief in Schatten werfen, aber es waren Schlachten des Gedankens und des Wortes; er hat Reiche erobert, aber es waren Reiche des Geistes und Reiche der Wahrheit. Wie unser Volk setzte er seinen Ruhm darein, daß er Allen diente. Niemals hat es einen größeren Mann in bescheideneren Formen gegeben. Es kostete ihn ein Wort und ein allgemeines Toben begann: es hat auch für ihn einen Augenblick gegeben, wo die Reiche der Welt vor seinem Blicke ausgebreitet lagen. Daß er hier sich beherrschte, daß er, der größte Mann der Zeit und von ihrer Fluth getragen, es über sich vermochte, seinen hohen Beruf als einfache theologische Doktorspflicht zu erfüllen und der schlichte Diener seines gnädigen Herrn des Churfürsten verblieb: das zeigt ihn auf der höchsten Höhe, die ein Mensch ersteigen kann, und macht ihn, wenn auch leider bis zu diesem Tag ein Theil unseres gespaltenen Volks sein Andenken verflucht, zum ersten Helden der neueren Geschichte und unserer deutschen Nation.

Dieses seltene Beispiel, wie sich ein Mann, auf der Höhe seiner Zeit in richtiger Erkenntniß seines göttlichen Berufes selbst zu beherrschen wußte, ist in ganzer Größe ausgesprochen in dem zweiten jener weltgeschichtlichen acht Sermone mit denen er, von der Wartburg zurückgekehrt, alle bösen Nebel, die der frische Reformationsmorgen geboren hatte, mit einem Mal zerstreute. „Summa summarum, predigen will ich's, sagen will ich's, schreiben will ich's, aber zwingen, dringen mit der Gewalt, will ich

niemand, denn der Glaube will willig, ungenöthigt und ohne Zwang angezogen werden. Nehmt ein Exempel an mir. Ich bin dem Ablaß und allen Papisten entgegengewesen, aber mit keiner Gewalt. Ich habe allein Gottes Wort getrieben, gepredigt und geschrieben, sonst habe ich nichts gethan. Das hat, wenn ich geschlafen habe, wenn ich wittenbergisch Bier mit meinem Philippo und Amsdorf getrunken habe, also viel gethan, daß das Papstthum also schwach worden ist, daß ihm noch nie kein Fürst noch Kaiser so viel abgebrochen hat. Ich habe nichts gethan, das Wort hat es alles gehandelt und ausgericht. Wenn ich hätte wollen mit Ungemach fahren, ich wollte Deutschland in ein groß Blutvergießen gebracht haben, ja ich wollte wohl zu Worms ein Spiel angerichtet haben, daß der Kaiser nicht sicher gewesen wäre. Aber was wär es? Ein Narrenspiel wär es gewesen, und ein Verderbniß an Leib und Seel. Ich habe nichts gemacht, ich habe das Wort Gottes lassen handeln. Was meint ihr wohl, was der Teufel gedenkt, wenn man das Ding will mit Rumor anrichten? Er sitzt hinter der Höllen und gedenkt: O wie sollen die Narren so ein feines Spiel machen; aber dann so geschicht ihm Leid, wenn wir allein das Wort treiben und das allein wirken lassen. Das ist allmächtig, das nimmt gefangen die Herzen, und wenn die gefangen sind, so muß das Werk hienach von selbst zerfallen."

Auf diesen hohen Worten, welche die höchste Läuterung der Bewegung, deren Gange wir gefolgt sind, und den Mann und seine Sache in ihrer tiefsten sittlichen Berechtigung in sich darstellen, wie sie zugleich hinausweisen in eine ferne Zukunft des von jeder Schlacke der Unduldsamkeit gereinigten religiösen Geistes und seiner Alleinmacht, mag es uns vergönnt sein von unserem Wege auszuruhen: tief durchdrungen von dem Gefühl, wie wenig unsere mangelvolle Darstellung die Höhe des Gegenstands erreicht hat.

So ist es, um zum Schlusse noch einmal das Ganze zu überblicken, eine Art von Kreislauf, welchen wir das reformatorische Princip haben vollenden sehen. Wycliffe hat den Zwinger, in dem die Geister gefangen lagen, von außen erschüttert, und mühsam zu dem neuen Baue die ersten Steine gewälzt. Aber so allseitig dieser Stoß auch war, so vereinzelt und im Großen unwirksam war er noch. Dem neuen Princip mangelte noch die innere Lebenskraft, die es erst allmählig, indem jede Seite getrennt sich ausbildete, in langsamer Entwickelung und Vertiefung in sich selbst finden sollte. Dies geschah in Huß und Wessel und was sich an sie anschloß. Die verschiedenen auseinander gehenden Richtungen und reformatorischen Kräfte hat Luther neu vereinigt und zu einer höhern Stufe geführt: und in ihm hat sich das reformatorische Princip nicht als Lehre blos abgeschlossen, wie er selber meinte, sondern vielmehr in die gewaltige Fülle einer großen Persönlichkeit und einer ganz neuen Lebensansicht zu neuer Anregung und neuem Weiterstreben ergossen. Aber nicht so, als ob jetzt die ganze Wahrheit gefunden wäre, in deren Schatten sich behaglich ruhen, und etwa nach deutscher Art über Kleinigkeiten disputiren ließe, wie jenes große Fehljahrhundert gethan hat, das dem mächtig aufgeregten sechzehnten folgte. Einen großen Theil der Aufgabe hat Luther und die deutsche Reformation ungelöst gelassen: und hier dürfen wir im Gefühl unserer Schwäche nicht verschmähen, von dem Anfänger der Reformation das zu lernen, wozu der große Vollender sich selbst und seine Zeit nicht geeignet fand, und woran die Gegenwart mit lauter Stimme zu mahnen scheint. Wir meinen die Durchführung des reformatorischen Princips auf dem Boden des nationalen Lebens und des Staates: eine Durchführung, die nicht, wie die Gegner mit jenem Stumpfsinn in historischen Dingen, der sie auszeichnet, sagen, identisch ist mit französischer Revolution und französischer Zügellosigkeit, sondern die auf staat-

lichem Gebiete, wie auf kirchlichem, nur sich selbst gleich nichts anderes bedeutet, als gesetz- und maaßvolle männliche Freiheit und Reformation von innen heraus.

Hier hat England, seinem uralten praktischen Geiste gemäß, mit seinem anfänglich geringen reformatorischen Kapital besser gewuchert, als wir mit unserm Reichthume. Von dem stolzen Baume, der auf unserem Bodem gewachsen ist, genießen sie seit langen Jahren die Früchte: und wir möchten oft verzweifelt klagen, daß uns nichts davon geblieben ist, als der gespaltene Stamm und die welken Blätter. Aber vielleicht, daß hier sich wiederholt, was wir eben auf kirchlichem und religiösem Gebiete gesehen haben: daß wie dort die religiöse Freiheit ihren größten und wirksamsten Vertreter erst in dem deutschen Manne gefunden hat, so auch die wahre politische Freiheit und die rechte nationale Einheit, ohne welche die religiöse nur eine so genannte ist, ihre wohnlichste Stätte in unserem deutschen Volke aufschlagen wird, damit wir vollenden was wir begonnen haben: damit von den beiden Völkern gelte, was von den beiden Männern gilt, und zum zweitenmale, die die letzten waren, die ersten werden.

Buchdruckerei von Otto Hendel.



